史學研究經驗谈

余英时著

余英時自署

邵东方编

上海文艺出版社
Shanghai Literature & Art Publishing House

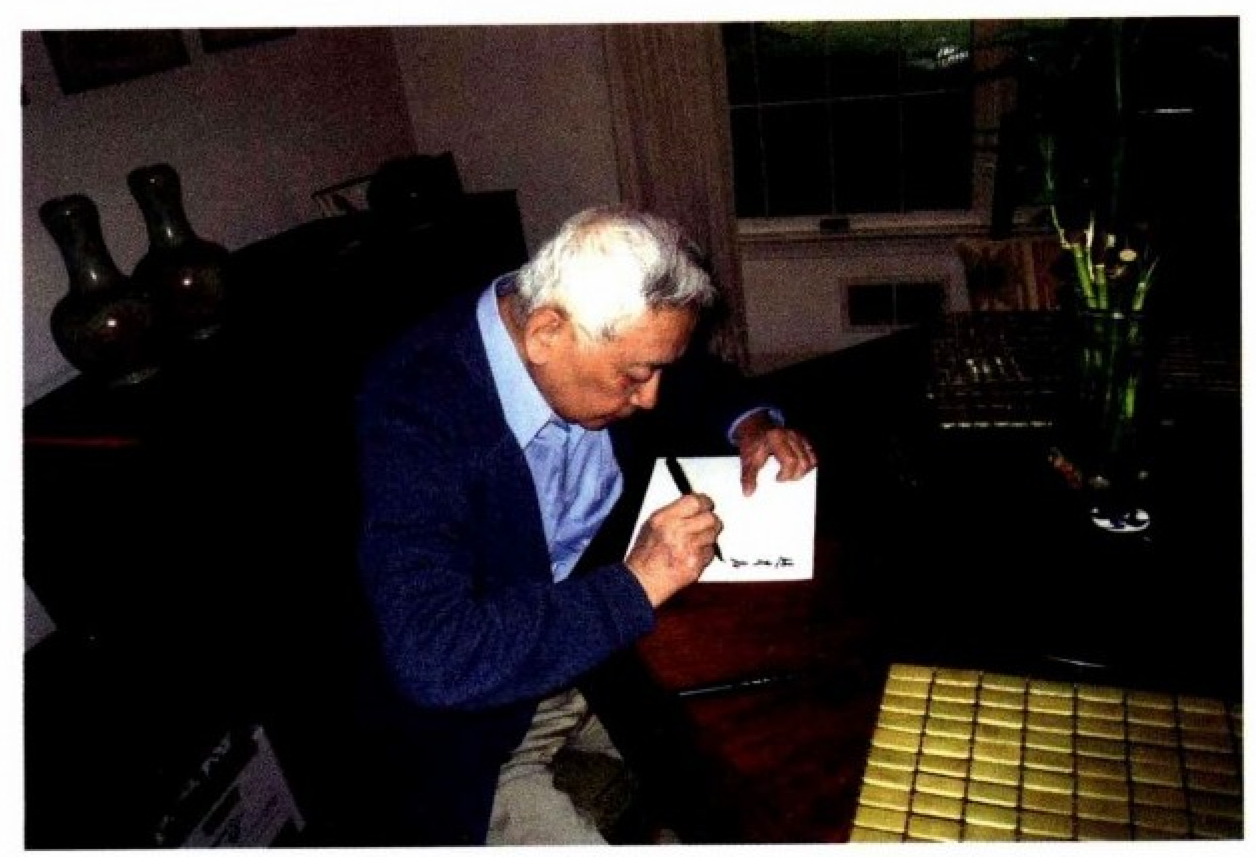
图书在版编目（CIP）数据
史学研究经验谈/余英时著；邵东方编. -上海：上海文艺出版社.2010.12
ISBN 978-7-5321-4068-8
Ⅰ.①史… Ⅱ.①余…②邵… Ⅲ.①史学-研究-中国
Ⅳ. ①K092
中国版本图书馆 CIP 数据核字（2010）第 257890 号

封面题签：余英时
责任编辑：吕 晨
美术编辑：王志伟

史学研究经验谈
余英时 著 邵东方 编
上海文艺出版社出版、发行
上海绍兴路 74 号
新华书店经销 上海文艺大一印刷有限公司印刷
开本 890×1240 1/32 印张 8 插页 2 字数 203,000
2010 年 12 月第 1 版 2010 年 12 月第 1 次印刷
ISBN 978-7-5321-4068-8/B · 38 定价：33.00 元

余英时近照

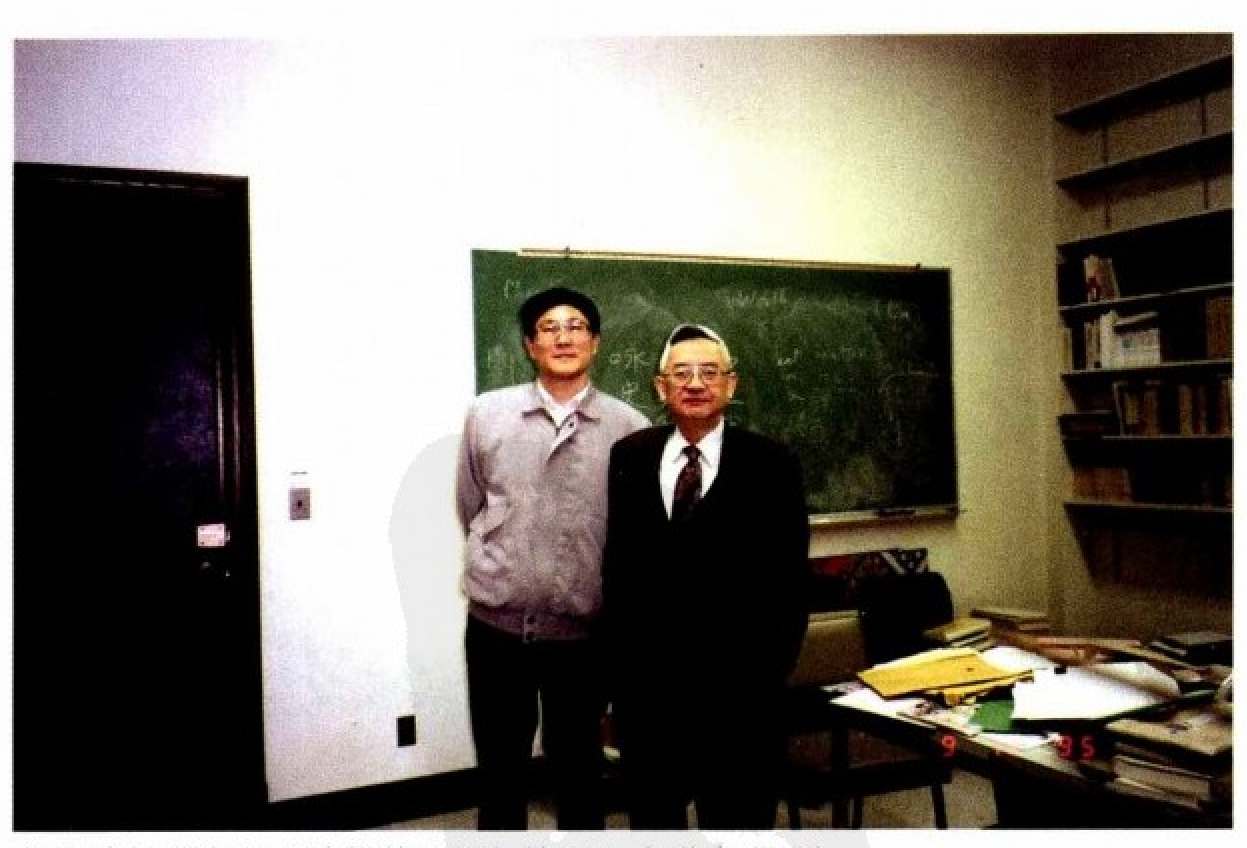




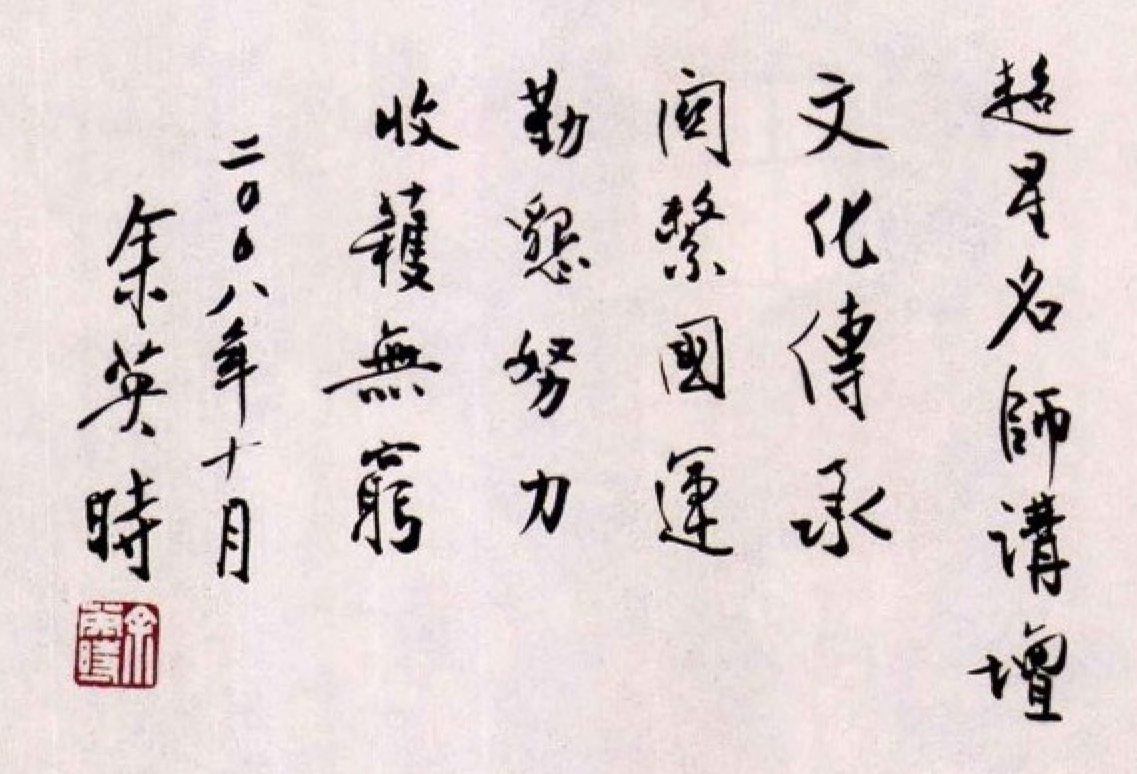
余英时于普林斯顿寓所为友人书写题词，2008年10月

余英时与邵东方（美国斯坦福大学东亚图书馆馆长）
于普林斯顿寓所，2008年10月

余英时与倪德卫（美国斯坦福大学哲学系教授）于普林斯顿大学，1999年6月



余英时与邵东方（时任教于新加坡国立大学中文系）
于普林斯顿大学东亚研究系办公室，1995年12月



余英时为“超星名师讲坛”书写的题词

王元化先生九十誕辰
紀念文集
余英時敬題

余英时为《王元化先生九十诞辰纪念文集》题签书名

A general statement about David S. Nivison's

The Riddle of the Bamboo Annals

by Ying-shih Yü

Equally versed in early classical texts, oracle bone and bronze inscriptions, archaeology as well as astronomy, Professor Nivison has devoted the last 30 years to a reconstruction of Chinese chronology in high antiquity. Taking as his point of departure the authenticity of the "Modern Text" *Bamboo Annals*, an assumption diametrically opposite to the long received view, his approach has not only been revolutionary but also proved to be methodologically more fruitful in riddle-solving. The present volume, written almost wholly from 2000 to 2007, therefore represents what is called "the final conclusions arrived at late in life" (*wannian dinglun* 晚年定論) in the Chinese scholarly tradition. This book is also a vivid testimonial to its author's moral and intellectual integrity as a scholar in defense of historical truth. In questioning the validity of the Chinese state-sponsored "Three Dynasties Chronology Project" in a most serious manner, Professor Nivison has fought most courageously against the totalitarian political manipulation and distortion of history and archaeology. As a result the much maligned Project has not been able to inflict great harm on the world of learning in the West or, for that matter, in China.

余英时为倪德卫专著*The Riddle of the Bamboo Annals*撰写的书稿推荐，2009年4月

东方老弟：

　　这样称呼比较亲切，然我僭妄。《犹记风吹水上鳞》已出版，奉上一册。手头只有此本，不能多寄分送刘先生、郭先生等，俟下次有书再补。弟为改正多处，尤其《青年节》文之出版刊物，今已不存更正（我记忆有误）好在终阅定当。所示钱先生传中之诗（十批判书发表年之签）甚含蓄，用意全同也。

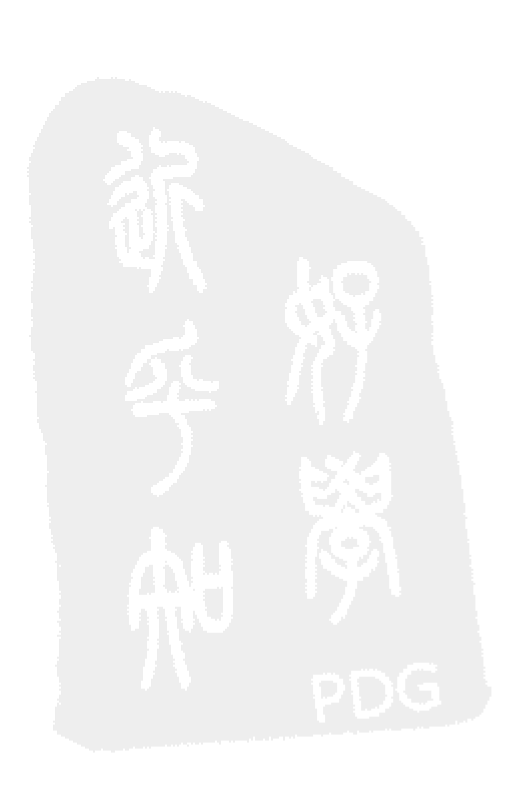
　　近有一篇文论学政情，刊于今时报周刊之共三期，弟或可参阅。祝

新年如意

余英时　九一、十二、廿八

余英时与邵东方书，1991年12月28日

目　　录



史学研究经验谈*

邵东方:今天很难得有机会请余英时先生谈一谈自己在中国学术史发展研究过程中的一些思想轨迹、经历以及经验体会。我想先请余先生大致说一下最近在日本的《思想》杂志上发表的讲演中的主要内容,尤其是与思想史、通史有关的一些问题。

余英时:我们可以就我这几十年来研究中国文化史、思想史的一些过程或者一些问题随便谈谈。你大概对我发表的中文的、英文的著作都比较熟悉,我想最好的方式也许是,你提示让我讲什么问题,我就这些问题谈一谈。若是我一个人单独说话就容易单调,大家或许会昏昏欲睡,我想我们还是让谈话轻松一点。去年日本请我去参加

---

* 本文根据2008年10月3日斯坦福大学东亚图书馆馆长邵东方于余英时先生普林斯顿寓所所作访谈记录整理。访谈稿或有疏漏错误之处,当由整理者负责。

他们中国学会的年会，那是他们关于中国研究的最大的一个会议。此前中国人在那里演讲过的好像只有胡适，他的演讲是在1927年，我去的时候是2007年，间隔整整八十年，这也是很有趣的事情。我在那里讲了我研究思想史的几个阶段，这是他们提出的问题，问我怎样进行研究，我就从先秦一直讲到明清。这就是后来你看到的那篇文章。[1]

邵东方：这篇发表的讲演稿基本上是根据您当时的录音记录整理的吗？

余英时：不是录音记录，是我先写出来的。因为日本人要看到文章才能翻译，他们一定要我写出来，我就初步写了一个稿子。我讲的时候可能比这篇讲演稿详细，但是时间也不长，只有一个多钟头。我的基本意思是说，我们研究中国的东西，现在面临这一百多年来一直面临的一个困难。什么困难呢？就是我们不能像从前那样老是用经、史、子、集这种方式研究了，因为我们已经进入所谓现代的学术阶段。我想最大的问题，就是我们提出的问题及研究的方式都慢慢跟西方融为一体，很难分别了，实际上我们都是用西方的方式来研究中国的东西。这就引起许多问题，最大的一个问题就是你很容易削足适履，把外国的东

---

① 详见本书中的《综述中国思想史上的四次突破》。

西当作一个模式,把中国的材料尽量剪裁放进去。那是毫无困难的,你可以用任何方式,拿任何一个西方的理论,将中国的材料堆放在一起,然后把自己需要的材料挑出来,套进这个理论模式里面去,不管这些材料跟其他部分有无矛盾。这就是我们研究中国史学——特别是在“五四”以后——所遭遇到的最大困难。“五四”时期尚有一个好处,就是他们基本上还是接受了乾嘉学派的研究方法,找一个专题来研究,这样问题就比较小。如果要解释中国从古到今的全部历史,从孔子甚至孔子以前一直到现在,是怎么演变的,又能划分为多少阶段,就很难跳出西方已有的模式。这个模式是根据西方历史创造的,西方的希腊罗马、中古、文艺复兴一直到现代,都有其阶段性。这种阶段性我们中国是没有的,把中国历史人为划分为古代、中古、早期近代乃至现代,都是非常勉强的,因为中国历史不一定包含这些阶段。虽然上古、中古这些名词过去都是有的,但实际上并没有这样的阶段。从前我跟许多中国国内的朋友谈过。比如刚刚过世的王元化先生,他很同意我的一个看法,就是我们必须在中国史料里面找它本身的脉络,只有这样才能追溯中国的历史,不管研究的是政治史、经济史、文化史还是思想史。

邵东方:这一点还是比较重要的。

余英时：我想这相当重要。今后我们要想打开局面，一方面要融入现代学术思想的研究方式，另一方面又要避免为西方某些既成的模式所限制，或者变成它们的注脚，这是我们一定要注意的。找一个西方公式填入中国的材料，那是最没有意义的，而且这样做出来的东西我想三五年以后就没人看了。

邵东方：也就没有学术价值了。

余英时：学问也做不下去了。

邵东方：例如生搬硬套人类社会发展五个阶段的理论模式。

余英时：是啊。

邵东方：那您在这方面是否试图突破？

余英时：我们年轻的时候总是野心勃勃的，希望各方面都照顾到。像我年轻的时候，比如说早期在新亚研究所跟钱穆先生念书的时候，主要是对社会经济史比较有兴趣，如社会经济文化等。我写的第一篇正式的学术论文差不多有五六万字，讲东汉士族大姓是怎么建立起来的，他们跟社会变化以及东汉政权的关系等等。那时候当然受到马克思主义这套理论的影响，也希望从社会基础来看上层建筑。当然我并没有接受那样的公式，只是觉得应该注意到社会方面，因为社会方面也影响思想方面，以及人对

文化的看法，甚至会对某个政权选择依靠什么样的势力产生影响，这些都不是很简单的事情，要根据原来的史料去重新建构。我那时候走的就是这样一条路。不过随着时间的推移，特别是到美国来以后，慢慢地，所谓社会经济作为一种下层基础对于上层建筑发生影响，这样的观念越来越薄弱，甚至于都没有了。不仅我没有了，你看看现在西方的新马克思主义派，像前十几年流行的"新历史主义"，根本就不承认有上层建筑了，所谓上下层建筑的分别也就没有了。所以在这方面不仅我一个人变了，大家都在变化，我想我们目前看历史是多方面的。

邵东方：思想是能够相对独立的。

余英时：我本来的想法是每一方面的研究都可以进入，如果能多进入几个方面的研究，如社会、政治、经济、文化等，即可考察这些方面跟思想方面的关系，也就是把几个方面综合起来研究。但这不是一个人能做到的，特别是中国历史那么长，一个人不可能完成这样繁杂的工作。所以只能找重点，我找的重点就基本上说，首要的方面是要注意中国历史长期的连续性，因为中国历史的连续性跟西方相比是很明显的。西方历史可以进行很清楚的阶段划分，从希腊、罗马开始，每个阶段都不一样，到中古又完全是另一个阶段，文艺复兴以后面貌又一变，然后是宗教革

命、科学革命、工业革命、民主自由运动的兴起等等。但是中国看来看去好像都是朝代的变迁，只是循环而没有变化。其实这么说也不对，朝代循环之说根本不能成立，因为朝代本身只是一个记录，某个朝代并不一定代表某个阶段，其本身并不是阶段性的。

我们现在研究逐渐多了，受到西方、日本等方面的影响，特别是日本，因为他们的汉文比较好，比西方学者要占优势，他们的研究也慢慢影响了中国。比如从前陶希圣先生编的《食货》，实际上是受到日本的影响；中国的马克思主义学派从根本上说都是从日本来的。从这些方面就可以看出来。日本人的许多研究，比如把唐宋说成是一个大变革的时代，这在日本几乎是尽人皆知的。现在中国也有人讨论这个问题，就是唐宋变革论，认为唐宋是一个大变化。事实上明清也是一个变化，尽管它们是两个朝代，但从社会、经济、文化等各方面看，它们有连续性。明清在十六、十七世纪以后又有个大变化，这是我研究思想史得到的一些结论。从最早的孔子时代讲起，大家都承认春秋战国是中国历史上第一个大变化的时期，其后的秦汉时代又有一个变化。但是魏晋时期中国分裂了。有人说中国始终是统一的，那也不然，其实中国历史上分裂的时间加起来比统一的时间长，至少两者差不多。因为殷商还不能算

真正的大统一，真正的统一是在秦代以后实现的，你看秦以后分裂的时间有多少，例如南北朝以及五代十国。

邵东方：还包括北宋跟南宋。

余英时：实际上大家认为南宋是南北朝的继续，是第二个南北朝。所以分裂跟统一是政治上的事情，对一个历史发展阶段而言，政治上的意义并不很重要，重要的还是文化、经济上的变化。因为经济直接关系生活，并不是经济决定了文化，但是它对文化是有直接影响的。这就是我想要强调的东西，即希望从各个方面来研究历史。我刚好研究某几个方面，别人如果从不同的方面进行研究，同样可以看到某些变化。这些研究成果累积多了，融贯起来，我们就可以建立一个大叙事，就是外国人所谓 grand narrative。Grand narrative 不是不变的，而是 open ended，它是永远开放的。如果我们研究多了，那个叙述就要改变，这种改变就是史学的进步。史学的最大特色，在我看来就是它本身不是一个单独的学科，而是要吸收各种学科的成果，包括自然科学、社会学、哲学、社会政治学、经济等各方面，只要是有关人的活动的研究，史学都可以用得上。所以历史是一门综合性的学问，你的准备越充分丰富，你的研究条件就越好，换句话说，你就多了很多副观察世界的眼镜。如果仅仅用一副眼镜，你只能看出一个面貌。而如果你有

很多副眼镜随时换着看,就可以看出不同的面貌来。在不同的面貌中间,你可以找出中国历史上某些大的变化、大的阶段,我想这就是我们要建立的东西。可惜我们从"五四"以后是想这样做,但事实上没有做到。没有做到的原因有很多,其中之一就是意识形态对我们的影响太大了,我们太拘泥于某种一家之言,把西方的一家之言变成放之四海而皆准的普遍真理,这就发生问题了。所以我们现在最要紧的是不要跟西方任何一个调子起舞,也不必故意跟它为难。只是我们要先看大量的资料,从中可以看出许多变化的线索。

比如说我研究明清士商关系,就是先从各种文集、笔记中看出一些变化,然后再讨论商人阶级是怎么兴起的,以及士商这两个群体(或阶层)为什么会变得密切相关。商人家庭出现了许多念书人,念书人中间不成功的就去下海做事,经商的很多。所以上世纪九十年代中国知识人下海那种事情,也可以说是有历史根据的。我就是这样从大量的资料里面看出中国历史本身的线索来的,但是这并不表示你一定要套用什么中国历史从封建到资本主义之类的理论。资本主义根本是一个很特殊的东西,是西方所独有的,它是由法律问题、宗教问题等等加在一起形成的,绝不是在中国出现了做生意的人就说明中国有了资本主义。

中国跟西方有共同的东西,可以说市场经济或者很复杂的市场经济的变化是双方都有的。你可以把市场经济统一起来,讲西方的市场是怎么样的,中国的市场又是怎么样的,但是你不能说中国也必须经过资本主义阶段。事实上中国根本没有资本主义阶段,也没有资本主义萌芽。这是我跟一些大陆学者区别很大的地方,我并不是要反驳他们,但我想时间久了,他们那种理论是站不住脚的。

邵东方:中国国内当时编写了很多关于资本主义萌芽问题的论文集。

余英时:我知道,实际上那些东西我都仔细看过,里面有许多东西勉强得很,都是硬把西方的东西做指导,拿经过选择的材料勉强去凑合它,这样凑出来的东西是非常不成熟的。

邵东方:当时讨论封建社会农民战争以及封建土地所有制形式等等,即所谓史学界的“五朵金花”,大部分是属于这种情形。

余英时:1978 年我访问中国的时候,人们又开始讨论历史分期的问题,我觉得那实际上是同样的话题在不同的时期出现,并不是有所改变或突破,就是完全套用西方某一种理论。这是很自然的倾向,如果对西方的东西不熟悉;你就很容易拿一个既成公式来套。我们接受了达尔文

(C. R. Darwin)的进化论以及斯宾塞(Herbert Spencer)的社会进化论之后,就很容易接受一种所谓实证论(Positivism),最有名的就是法国的孔德(Auguste Comte)。实证论把人类史分成几个阶段,什么神权、君权之类,或者是渔牧业、农业、工商业,这样勉强的分类,我觉得是很成问题的。西方的理论可以参考,但不能拿来作为研究历史的一种指南,所以我认为我们研究中国首先要参考西方的模式,但不是全盘接受他们的模式。

邵东方:刚才您讲的大部分还是以中文写作为主的华人学者应该做的努力,在这方面台湾学者做得比较好一点,大陆的年轻学者也在不断转型,您的一些著作产生了相当大的影响。但我觉得以中文为学术语言的中国学研究,与西方学者研究中国学还是有相当的差别。

余英时:实际上是有差距的。对西方汉学,我们也不能一笔抹煞,西方人如果经过很好的研究院的训练,比如斯坦福、普林斯顿或者哈佛、耶鲁等大学,如果有很好的教授给他们很好的指导,他们也可以具备读中国书的能力,看中国古书看得非常认真。因为文化背景的不同,他们还能提出不同的问题,这些问题是我们平时不大会想到的。并不是他们比我们聪明,而是拥有不同的文化背景的人自然会产生不同的想法。不过问题也出在这里,就是他们往

往把从自己文化里面引申出来的问题不知不觉地强加于中国身上，这是很难解决的。所以我们完全根据西方汉学的研究来研究中国，是很不妥当的，就像我们不能完全以日本人的研究作为我们的标准。但这些都是可以参考的。西方人还有一点——也不能说他们有文化优越感——他们觉得自己的训练与理论为东方人所不及。抱有这样想法的人是有的，但是不必把个别人当成整个汉学界来看，汉学界也有许多人很谦虚，很愿意向中国学习。中国自己做出成绩来，西方自然会接受，会受到影响。我在上世纪五十年代来到美国，在后来的十几、二十年间，发现许多中国上世纪三十年代最好的研究都慢慢被西方接受了，虽然不是直接翻译过来的，但是影响明明在那里。比如陈寅恪的东西，西方研究隋唐史、六朝史的人虽然不是完全接受，至少都要以它为重要的参考。比如荷兰有名的许理和(Erik Zürcher)的研究著作《佛教征服中国》(*The Buddhist Conquest of China*)，让他变成荷兰的国宝，他那个东西的大架构基本上可以说是继承了汤用彤先生的《汉魏两晋南北朝佛教史》。当然并不是照抄，他确实经过了自己的研究，研究梵文、巴利文，研究原始经典，也参照中国《易经》的各种翻译，但是他基本上受了汤先生的影响。

邵东方：他们并没有直接的师承关系。

余英时：没有师承关系。所以我认为，中国做得好的研究，自然会慢慢在西方或日本受到重视，这点不必担心。

邵东方：还有一种情况，当然我的观察可能不一定准确，就是有一些受到华裔前辈学者影响比较深的汉学家，他们的治学方向跟纯粹受西方学术影响的汉学家又不太一样。比如像倪德卫（David Nivison）先生，他是跟随洪业（煨莲）先生、杨联陞先生学出来的，所以他在文献方面很下工夫，跟单纯追随近代一些西方学者的人在学术路数上可能有所区别。在这方面，一些学者是不是受到师承关系的影响？

余英时：这是有关系的。就说早期中国的学者在西方汉学界的影响，以哈佛为例，杨联陞先生的影响很大，他指导了很多学者、学生。洪业先生虽然没有直接教书，但他指导的人也相当不少，比如倪德卫先生很早就跟他在一起讨论，在章学诚这个问题上受到他很大的启示。当然倪德卫先生也在日本受过岛田虔次等人的影响。许多年前岛田先生还在世的时候，我在他家里聊天，他还记得倪德卫先生是如何好学。西方像倪先生这样第一流的全心全意研究中国的人，对文献的掌握的确比较切实。

现在有一种现象，有时候受后现代、后结构主义、后殖民主义等等思潮的影响，慢慢地也出现了虚浮的一条路，

但这样的东西并不是很多。这些东西大概跟文学、哲学关系比较密切,研究历史则很难弄出什么特别的花样来,除非你否定历史有客观性,认为没有东西是客观的,一切都只是语言表述的问题,这样的话就根本不必研究历史了,所以我想真正的史学界包括西方主流的史学界也不会接受它。他们只会考虑后现代的某些说法,但是不会把它们当成一种多么大的障碍。我觉得我们一些中国人有一个大问题,就是常常追逐西方潮流,什么东西在西方流行,我们中国马上就要有,例如什么女性主义、种族问题、阶级意识等等。如果执著在某一点上,你就很麻烦了,看来看去都是那个东西。所以你要以宽广的眼光、博远的观点去研究历史,这样你的收获会比较切实。

邵东方:是这样的,一些比较新的理论的代表如海登·怀特(Hayden White)过去经常来斯坦福讲课,还有在斯坦福任教、去年过世的理查德·罗蒂(Richard Rorty)。但是对于他们,传统的哲学系都是采取一种抵触、排斥的态度,他们都在比较文学系任教,这类学系的思想比较新潮。传统的哲学系似乎不太接受他们,不认为他们的观点是真正的哲学思想。倪德卫教授反而是哲学系的教授,他讲逻辑课,对西方的哲学颇有素养。他的例子在美国学界倒是比较少见的,即被哲学系所接受的研究中国思想史和

哲学的教授。另外斯坦福还有一位研究现代思想的墨子刻(Thomas Metzger)先生,他在中国学方面也下了很大的工夫。最近他把自己的一批书送给我们图书馆,我看到他在读很多中文原著时都付出了很大的努力,作了相当多的眉批,看得很细。我对他说这些书你应该自己留下来。他说书太多了,况且自己已经退休了。他也是在哈佛读书,您那时候可能跟他有过接触。

余英时:是的。在我教书的时候他还是研究生,我并没有教过他,他主要是史华兹(Benjamin I. Schwartz)的学生。史华兹先是研究现代的,不过慢慢地对古代的兴趣越来越大,而他的认真跟热情都是了不得的。史华兹对中国是真正的爱好,他把中国文化当作跟西方不同的另外一种文化来研究,并不认为中国文化比西方文化低,但也不故意说一切都是中国的比较高,那就不是历史的态度了。所谓采取历史的态度,基本上就是把一个客观的东西还原,让它尽量回到原来的状态。墨子刻的著作相当多,影响也不小。多少年来,他特别喜欢用中文发表文章。他跟我另外一个好朋友张灏先生是至交,我最初和他相识也是通过张灏。我对他是非常欣赏的,而且很佩服他。他跟我也提出过许多商榷,不过我没有时间详细答复他,但我想基本上大家是可以互相说得通的。西方的学术界有一个很重

要的支点，就是你不能说我提出一个看法来，就不能有人反对，思想的异同是要允许的。

邵东方：思想应该是开放、多元的。

余英时：而且没有一个东西是绝对不能更改的，因为历史基本上是一个经验科学，既然是经验的东西就要有更新，旧的经验的概括永远是要修改的。你可以提出某些看法，加深对历史的了解，让别人在一时之间有新的看法、新的见解甚至新的视野，那都是可以的。但这些看法不是一旦确定以后就永远不能修改了，所以我想我们必须有容忍不同观点的风度，这样才能做历史的研究。有些人过于自信，再加上采用一些武断的历史理论，那就不可救药了。

邵东方：您刚才谈到您早期还受到经济是基础的思想影响，能否描述一下您的思想从过去发展到现在的大致轨迹？

余英时：比如后来我研究清朝的时候，提出一个所谓"内在的理路"，西方叫 inner logic。有许多观念的产生并不是因为有外在的东西影响你，而是思想内部有一套逻辑、一条思路，它逼着你想提出某些新的问题来；并不是外界有什么新的历史、经验或生活上的变化，然后才在你的思想上反映出来。那个绝对的反映论是不能成立的。所以我后来研究明清之际及清朝的变化，怎样从明代的理学

转为清代的考证，这中间有自己思想史内部的一个理路，而这个理路我认为是很清楚的。后来我接触到托马斯·库恩（Thomas Kuhn）的所谓科学革命，其 paradigm 即典型的变化的理论，有许多东西跟我本来的想法是相通的。我最初并没有受到他的影响，因为他的东西是 1962 年才出来的，我当时并没有注意。但是后来发现我有些地方跟他的说法并不违背，虽然他的说法是解释科学的，我的说法是解释人文的。他也认为他讲的 paradigm 的那些变化，最初是受到音乐、戏剧各方面的影响，是从人文方面来的，所以才有一种新的说法，即一种变化是忽然而来的，并非如我们想象的——科学是一步一步积累上来的。产生很大变化的时候，你原来的那套解释自然界现象的理论不能成立了，你必须换一套理论。像中国的顾炎武等人作为汉学的开山，事实上也都是一种基本上的转变，是一种典范的转变。

邵东方：就近代思想史而言，胡适算不算典范的转变？

余英时：那也是啊。因为胡适的《中国哲学史大纲》之所以轰动一时，并不是他"旧学"好得不得了。"旧学"比他好的人多得很，哪怕在他的学生中间，像顾颉刚、傅斯年等人，"旧学"恐怕也在他之上。但是他们没有基本的、整体的观点，都是零零碎碎的。胡适拿出一个新的典范，

把过去讲诸子跟经学的种种东西都安排一个位置,它们就豁然贯通了,这个看法就使人们眼界为之一新。胡适的贡献实际上是在这里,不是说他读古书。

另外我还要补充一点,胡适并没有运用杜威的所谓实验主义,实验主义只是在方法论上给了他启示。胡适的《中国哲学史大纲》是1919年出版的,他1917年教书,按照顾颉刚的描述,他在课堂上已经让人佩服得不得了,因为他把所有的东西整理出了一套系统,而这个系统是有意义的,是顾颉刚本人可以接受的,也可以根据这个系统再发展,所以后来就发展成为"古史辨"之类的东西了。所以任何一个新的、开山的工作,一定会留下无数的事情要人去做,不是说一次写一本小书,写成一本《中国哲学史大纲》上市就结束了。所以直到几十年以后的1945、1946年,顾颉刚又看了一遍《中国哲学史大纲》,还是表示佩服,说这是天才等等。这是我从《顾颉刚日记》里看到的。从这个例子就可以看出,库恩的所谓典范说是有道理的。

邵东方:刚才您谈到自己以往做的一些研究,最近您主要的研究是在哪一段?之前您讲到要回溯到唐朝这一段的研究。

余英时:我最近的研究工作当然是从两本关于朱熹的书开始的,这两本书是我前后经过五六年时间的准备才写

出来的。它们虽然受到注意,但是要真正读完我这两本书并知道其中说的是什么,恐怕很困难。我写这两本书的目的就是讨论儒学最初到底是什么,它所关怀的是什么东西。在我看来,儒家最基本的目的是把天下无道改为天下有道,从孔子以来就是如此。儒学并不真的讲形而上学或者宇宙论,早期儒家宇宙论都很少讲,不是没有这种观念,只是不特别强调,形而上学在孔子那里则可以说根本还不能成立。孟子的性善说虽然接触到所谓形而上学,但也没有很大的发展。所以后来讲儒家的形而上学或儒家的宇宙论的,多半是根据《中庸》、《大学》等等,都是后来的《礼记》里面的东西。有学者指出《中庸》、《大学》等已经受到道家的影响。相对而言,道家是思辨式的,其中形而上的东西比儒家多。到佛教传入,当然就提出更多的形而上的问题了。

这样一路下来就到了宋明理学,宋明理学在形而上学方面是有所发展的,但这个发展的基本关怀还是要建立一个现代、理性的人间秩序,而不是要建立一个想象中的天国或神国,所以他们的形而上学以重新建造世界、回到三代的秩序作为主要的考虑。从这一点出发你就可以发现,我们现在根据西方哲学观点频频讲到要把宋明理学当成一种形而上学或道德哲学来看待,其实是有所偏差的,因

为它不是那样一个考虑的方式。现在我们把中国哲学从中国思想中间给撇出来了,实际上是以西方为准的。比如冯友兰的《中国哲学简史》,事实上他讲的哲学是柏拉图哲学、亚里士多德哲学或者新实在论的说法。陈寅恪说,冯友兰用新实在论解释诸子是很荒唐的,实际上是绝对不能成立的,只能说有一两个观点可以凑合。从整体上讲,朱熹关心的并不是要建立一个形而上学,他基本的目的是改进社会,所以他始终跟政治有极密切的关系。他不是要做官,不是像人们经常骂的儒家的"学而优则仕",他是要改变这个社会,这是中国知识人的一个传统,直到今天都是如此。朱熹是要把社会从无道、不合理改成有道、合理,把不正义改成正义;其所以参加党的活动,以至于道学变成异党被人攻击,原因就在这里。他是要结合同志,希望说服孝宗,他几乎把孝宗当成了王安石的神宗,以为自己可以被允许改变社会。我认为这是比较重要的发现,别人没注意到。从前讲庆元党禁都觉得莫名其妙,不知道为什么会有这次党禁,而且朱熹这人好像也没有党。实际上朱熹是有党的,不过那个党不是狭义的谋取个人利益的政党,而是要把个人利益撇开,从公共观点看应该采取什么样的手段把整个社会改变过来,比如让自私自利减到最小的限度;然后就可以把所谓三代之道、尧舜之道重新搬回

来，让社会从无道变成有道。

从这个观点继续再追问下去，王阳明也是如此，王阳明也不是光讲良知，讲良知生天生地，他最后还是要把人之世界变成一个比较理想的世界。明朝末年的陈龙正读王阳明的良知学说，认为良知学说就是要恢复三代之治，这是对的。因为王阳明所要推动的也是政治，并不是狭义的政治，而是要建立一个合理的、广义的、全新的社会政治秩序。所以我认为建立社会秩序是宋以来的儒学最重要的关怀。

邵东方：清初三大家也是这样。

余英时：到清初三大家还是如此。即便到了乾嘉以后，章学诚等人到后来敬王抑宋，还是流露出要回到一个好的秩序的意向。就如戴震所说的，他们反对以理杀人，他们的目的是建立一个合情合理的社会，而不是一个很冷酷无情的讲严格道德的社会，道德应该是合乎人情的。

另外，从建立整个秩序的角度讲，在西方也有它的例子。我最近看到一本查尔斯·泰勒（Charles Taylor）的书，这个人是牛津毕业的加拿大人，是一个很有名的哲学家、思想家。他是研究历史的，从哲学史、思想史、宗教史各方面综合研究社会变化。上世纪八十年代他有一本书叫《自我的来源》（*Source of the Self*），是讲宗教的书，讲现代人的

自我是怎样建立的。他最近这本新书叫《俗世的时代》(*A Secular Age*),是他上世纪八九十年代思想的延续。这本书很有趣,里面讲的是西方的事,跟中国没关系,不过其中的观点对中国也适用。他认为,西方从十世纪以后,在文艺复兴以前出现了一个新的想法,他称其为 reform 即改革,要把整个世界重新改革过。这个改革里面有一部分是讲内圣的,有一部分是讲外王的,跟我讲的从朱熹到王阳明这段非常相像。泰勒认为那是一个追求改革的时代,一直到宗教革命,甚至后来的启蒙运动,都是要改良当下的社会。可以说中国跟西方在这方面的追求是相同的。我在给田浩(Hoyt Tillman)的《朱熹的思维世界》增订版写的序中就引用了查尔斯·泰勒这一段,你可以去参考一下。从这里可以看出来,东方跟西方有相同之处。但也不是说这里面有什么历史规律,而是人类到了某一个阶段,觉得种种社会不合理现象非改革不可,不改革就生存不下去了。

邵东方:这反映了人类本身的一种需求。

余英时:但是西方的背景不同,西方有宗教背景,或是新柏拉图派,或是 Stoicism 即斯多葛派,都有不同来源,所以西方要求的东西以及改变的方式跟中国的程朱陆王很不相像。但是作为一个整体运动,尤其是精神世界的人站

出来，要重新整顿乾坤，建立新的更好更完善的世界，这方面是相同的。所以历史研究跟我们现实的关系是非常密切的，因为历史就是过去的现实，也是经过每一阶段的人的摸索、创造甚至挫折而来的东西。我们现在也有许多挫折，也有许多摸索，也有许多创造，也有许多失败，但是加起来整体的影响还是很大的。这就是研究历史在今天非常重要的原因，尤其是中国这样一个长期的、不断的、连续性的历史。

邵东方：而且是连续性的史学研究。

余英时：是的。

邵东方：那您最近有没有新的计划？

余英时：关于新的计划，现在年纪大了，走一步是一步。我本来希望能够在唐代这一段再做一点工作，因为差不多每一个时代我都有专书，但是唐代的没有写出来。我认为唐代在中国精神史上有很重要的特点，是别的时代所没有的：一个是佛教的传播，一个是诗。所以诗人跟高僧是唐代精神世界里最应该注意的两个方面，这两个方面的关系十分密切。比如王维的诗是最有禅宗意味的，而杜甫对七祖禅即神会一派新的禅宗有极高的兴趣，这在钱牧斋的《钱注杜诗》里面讲得非常清楚。这就是后来胡适研究神会的原因，因为神会已经被大家遗忘了，他的东西都没

有了，留在敦煌的东西都被英国的斯坦因（M. A. Stein）、法国的伯希和（P. Pelliot）等人拿走，藏在大英博物馆等处。后来中国和日本都回过头来研究神会的东西，《坛经》的早期本子也发现了。禅宗的影响极大，它是中国创造的佛教，跟原始佛教大不相同。原来的佛教繁琐得不得了，有几千万字的经典，虽然翻译过来了，但是一般人受不了。禅宗就提倡不立文字，直指本心，见性成佛。所以唐代的禅宗精神跟诗人精神我们应该好好研究，不过我自己年纪大了，现在身体也不如从前，到底能做多少，现在不敢说。

邵东方：如果做完的话，您虽然没有专门写一部思想通史，但是实际上也等于写过了。

余英时：我的意思就是这样。我认为关于写通史的想法你们应该修改，不是说不应该写，而是中国原来的通史不是我们现在所说的通史。我们现在所说的通史，实际上是西方式的教科书，是根据别人的研究综合起来的，把从以前到现在的看法综述一遍，这不是中国所谓通史的通法。中国原来的所谓通史是司马迁的说法，就是"究天人之际，通古今之变，成一家之言"。这纯属个人智慧，根本就是用自己的智慧来贯通古今，而不是综合别人的研究。我们现在写通史不一定要采取司马迁的方式，从上古传疑

时代一直写到汉武帝就是所谓通史。事实上我们现在写的通史在每一方面都要通，所以你可以从研究思想着手，也可以从研究宗教着手，还可以从研究社会变化着手，这些都需要，并不是一个人就能做的，也不是一个人写一部通史出来就全部解决了。

从前有一个说法，是俞大维说的，就是陈寅恪早年有一个想法，即要写一部通史。我想陈寅恪早期的想法事实上也是根据司马迁的说法来的。中国人总想把一部从古到今的古代史消化在自己脑子里，用最精简的语言提炼出来。这只是一个想象，事实上并不容易做到，即使做到了，是不是都有用也很难说。因为说老实话，我们现在读司马迁，并不是看他的一家之言，也不是看他"究天人之际"，还是看他保留下来的许多史实。所以陈寅恪后来根本不写任何断代史、通史，他只写他专门的题目，从头到尾，比如《唐代政治史述论稿》、《隋唐制度渊源略论稿》等等，这些都是贯通的，是他很专门、很精深的原创性研究，并不是不管大小什么东西都包括进来。

当然，那种通史一般人看看也是有用的，自有其价值，现代社会也不能没有那样的书，可是那样的书对学术研究而言不是最重要的。最重要的是你要有开创性，使用别人没有用过的史料，提出别人没有提出的观点，得出前人不

曾得出的结论,而且这个结论是有坚强的证据支持的。所以研究历史最要紧的是对证据的尊重,如果没有证据,你说这样一套,我说那样一套,随便怎么说,那就糟糕了,那就没有是非可言,没有真假可言,也没有对错可言,那是不行的。所以研究历史最后有一个关口你是逃不过的,就是你有没有证据,你的证据又是怎么来的。如果你把对你的理论不利的证据都抛在一边,只挑出对你的论证有利的东西做证据,那就不是证据了,那样的话任何东西都可以成立了。这是关键。我认为作为史学家,不管你用什么理论,不管你觉得自己的思想怎么开放,怎么四通八达,如果你没有证据,最后这一关守不住,那你的结论就是完全站不住的,一下就垮掉了。这就像造一所大房子,底下都是沙,无论上面建得如何坚固,整座房子还是会陷下去。

邵东方:刚才谈到通史,像钱穆先生,还有吕思勉先生,他们都试图写通史,在当时也不一定完全是抱着写教科书的目的。

余英时:那当然,因为中国有这个传统,大家都想写通史,像我老师钱穆先生的通史——那部《国史大纲》,就是很了不得的著作。但是那本书做教科书又不一定是非常好的,因为他讲得太简单了。书里面讨论的对象,有时候是陈寅恪,有时候是吕思勉,有时候又是某一个专门学者,

你如果不了解，他没有指明，你也不知道，所以那本书只有程度非常高的人才能看，程度低的人看不了。同时钱先生也有自己的见解，比如中国历史变化的动力在哪里等等，我在这里当然不能详细发挥，我只是要提示大家，读《国史大纲》不是一件很容易的事情。我看从前有学者比如胡绳骂《国史大纲》，拿着引论的几点都没有抓到痛痒之处。那是拿意识形态来驳他，是驳不倒的。钱先生根据的是某些变化，你可以说他的选择是有偏见的，可以提出你新的看法，也可以补充他没有触及的问题——那是一定有的，而且钱先生也有这个度量。我当初读他的史书做笔记，他就教我：你的笔记不要每页都写满，你可以隔一页空着，将来看到别人跟我看法不同，你可以记下来，这样就可以加以比较。所以我认为钱先生是一个现代的史学家，他有这个雅量，可以容纳不同的见解，并不认为自己的说法一成不变，到此为止了。那是中国读书人中的"狂生"常有的一种心态，今天我们还是可以看到很多这样的人。

我希望，中国学术界、史学界能做一点切实的学问，根底坚固，证据充分，但是要有雅量，能容忍不同的看法，甚至是批驳你的看法，对这些看法要好好考虑。因为人的脑子就这么一点点，人的思想哪能把什么都包括进去，这是不可能的事情。史学和哲学一样也是个共业，不是任何人

能够在里面兴风作浪、建立霸权的地方，学术界没有霸权可建，霸权遇到证据就垮。

邵东方：过去您写的一篇文章中提到，从十九世纪末起，中国学人对古典学研究的训练出现江河日下的状况。

余英时：是的，这是一个大问题。

邵东方：要建立很好的证据，必须要有语言的基础以及古典的训练。

余英时：是的，因为没有这样的训练，没有语言的基础，你根本不知道那些东西是证据，就会当面错过。如果你有这个见解，那些原本看起来不那么重要的证据会变成非常重要的证据。陈寅恪先生的书里就往往有这种意外的发现，这就是他比别人高出一头的地方，在别人不经意的地方他能找出极重要的证据来。

邵东方：这很重要。过去北师大的白寿彝先生就说，他读陈寅恪先生八十万字的《柳如是别传》，看不出什么东西来，这就说明他可能缺乏陈先生的那种见识。您刚才讲到胡绳，我最近看了一本书叫做《胡绳晚年学术思想研究》，谈到他晚年曾有很深刻的反思，特别是对他以前的历史学研究。经过晚年特别是最后三四年的思考，他就不再回到主流的中共党史研究里面去了。所以很多学者随着思考的深入、思想的开放，到晚年可能会产生一些不同于

早年的想法。

余英时:胡绳我只见过一次,好像后来王元化先生还写过这次见面。胡绳到美国来开辛亥革命的会,会开完后访问耶鲁,我代表学校出来招待他们,他人很好。谈到胡适的时候我们之间有很有趣的交流。他认为胡适在学问、学术上还是进步的,并且很让人尊敬,但政治上是不行的。我说海外跟你的想法恰恰相反,因为胡适后来没有时间做学问了,在学问上可以改进的地方太多;但是他政治上提出的对于民主的要求、对于人权的要求、对于自由的要求,到现在还没有过时。胡绳很有风度,笑一笑,就不谈了,我们就改变了话题。从这一点我能看出来,他不是那种偏激武断的人。有时候人因为处在某一个地位,大概不能不说某些话,我们也可以理解。你不能过分严格地苛责别人,对别人应该尽量宽,对自己可以尽量严,这是我的看法。

关于理论再补充一两句。从1956年到美国念研究院开始,我就选过莫顿·怀特(Morton White)教授的课,他已经九十多岁了,现在还在普林斯顿,前一阵子我们还见过面。他是教历史哲学的,讲分析派的历史哲学,分析历史语言、结构等等,而不是汤因比(Arnold Joseph Toynbee)、马克思等人所谓玄想的一路。从那以后,我始终对西方有关的历史理论十分注意,你看我书架上这方面的书多得不

得了，一直到后现代种种，我几乎没有遗漏。所以我并非不看他们的理论就对他们表示藐视，事实上我是看过的，而且我觉得他们的理论并不是毫无可取之处，但是实在不能将其作为正当的研究历史的方法看待。事实上多数讲历史观的人本身并不研究历史，关于这点我将来可以补充几句。

邵东方：大学者的生活中有一些小的地方，往往人们不知道，但其实细微之处对后人也有影响。例如您讲到洪业先生听说国内批孔而生气摔了一跤，您若是不写出来，我们一点不知道。

余英时：是呀。

邵东方：例如钱穆先生的一些思考以及杨联陞先生的一些经历，牟宗三先生、唐君毅先生、徐复观先生这一辈学者如何对现代思想史产生影响，还有他们跟您的直接接触。有时候这些不太为人所知的交往，谈出来或许倒会对我们产生影响。

余英时：我也可以讲一讲。

邵东方：我曾听刘师家和先生谈他所接触过的那一辈的老先生，比如张星烺、柴德赓、陈垣，他本人的老师钱穆，还有牟宗三先生，每个人在治学取径上都不一样。大家都觉得陈垣先生在研究上力求竭泽而渔，史料搞得很细，但

不知道他有没有什么快捷诀窍。后来注意到陈先生对类书极熟，如他善于使用《骈字类编》，从这部书里查阅相关引文，然后追核史源，做出考证文章。还谈到辅仁大学的一些轶事，比如张星烺先生平生致力于中西交通史研究，去世比较早，柴德赓写的挽联称其“老成典型”，而他故去时才六十二岁。

余英时：张先生原是学化学的，后来反而对中西交通史有兴趣。他的东西主要是编译，严格讲并不能算是著作，所以陈援庵给他的书题名就加上“史料”二字。因为“史”必须有一定的观点，而张先生的东西等于史料汇编一类，所以不成其为“史”。

邵东方：从“五四”以来，中国史学大家还是不断出现的——从陈寅恪、陈垣到雷海宗。其实中研院第一届院士里面的很多史学家，都有一套独特的学术路数。现在很多人对他们的情况了解很少，也不读他们的书了，这中间出现了一个文化断层，就是对“五四”以来一直到国民党政府迁到台湾以后这段史学发展的情况缺乏了解。

余英时：我想从大学以后我所接触的先生开始谈。

邵东方：有点史学史的味道。

余英时：有点纪录的意思。

邵东方：从上燕京史学系开始。

余英时：就从燕京开始好了，我只能比较简单地讲一讲。我是1949年8月在上海考进燕京大学插班的，燕京大学就是现在的北京大学，我当时住在未名湖旁边的第二食堂。1978年我访问北大的时候，还特别从未名湖走到第二食堂，进去转了一下。我对燕京有半年时光的回忆，那是非常宝贵的，我很珍惜它。

我在燕京读书的时候大概跟了三个先生。一个是聂崇岐先生。聂先生以研究宋史著名，可是那一年他并没有开宋史，他开的是中国近代史的课，大概是因为共产党来了以后有新的需要，觉得近代史更重要，宋史就没有开。我还记得他所用的教科书是武波写的，"文武"的"武"，"波澜"的"波"，后来才知道武波就是文澜，是范文澜写的，不知道这本书现在还有没有。范文澜的这本书是以当时官方的观点写的，不过聂先生并没有照书讲，而是讲他自己的。他研究各种各样的人，研究他们的传记，比如讲曾国藩，讲太平天国，他都自己另外做研究，把每一段重要的史实都很扼要地呈现出来，他是很认真的。但是后来我走后不久就听说他出了"问题"了，那就不知道怎么一回事了。他是我很感念的一个老师。后来我在美国康桥的哈佛大学遇到洪煨莲先生，洪先生特别对我称赞聂崇岐先生，他认为聂崇岐不但学问好，人格也很高尚。我也相信

他的人格是很高尚的，在你送我的王钟翰日记上我也看到他人格高尚的一面。

另外一个是翁独健先生。翁先生是研究元史及蒙古文的，也研究过满文。他是福建人，大概一条腿是断的，不良于行，也许因此就叫“独健”——只有一条健康的腿。但他是很聪明的，西方的东西也看得很多。他那时候教的是历史哲学，用普列汉诺夫（G. V. Plekhanov）的《论一元论历史观之发展》。当然后来我们看到很多普列汉诺夫其他著作的英文翻译，但是翁先生当时就是拿那本书做教本。他主要讲西方史学思想的某些变化，也不是完全向我们宣传唯物史观或者辩证唯物论，反而要我们读一读刚刚出版不久的罗素（B. A. W. Russell）的《西方哲学史》。因为这本书也是号称以社会背景为基础的，我当时受到的影响也在这里，就是觉得从社会背景看思想很重要。所以翁先生也是我很感念的一个人。

还有就是系主任齐思和先生。齐先生是研究战国史的，他在美国是研究封建的，所以他对西方的封建有真正的了解。我们今天讲中国的封建，根本是采用庸俗马克思主义的讲法，完全牛头不对马嘴。如果是一个封建的国家，基本上不可能是个统一王朝，有统一的中央政府的封建国家是不可能存在的。封建一定是分封的，就是诸侯分

土，不会有一个强大的中央政权，如果有强大的中央政权就不可能叫做封建。这本来是很清楚的问题，不过现在已经没有办法了。实际上，长期以来“封建”两个字在我们嘴里是乱用的，我们说某人封建、某个想法封建，根本都是没有意义的话。我们只能说某些想法是不能接受的，而不是封建不封建的问题，封建不能概括任何东西。总而言之，齐先生对西方史、欧洲史以及美国史都有相当研究，我在西洋史方面也颇受他的影响。但是我在燕京只待了半年的时间，很快就离开了。

接下来是我在香港的时期。我到香港本是去看我父母的，并不准备长待。可是我父亲因为年纪比较大了，希望我不要走，我就留了下来。我父亲就说，现在钱穆先生在这里办了一个书院，叫新亚书院，离我们住的地方很近，大概走路也不过十五到二十分钟。我就去了新亚书院，并且第一次见到钱先生。对钱先生，我当然早就闻其大名了，不但早就读过他的《国史大纲》，也读过《中国近三百年学术史》。在翁独健先生那个班上，我写了一篇有关墨子的墨学兴衰考论之类的文章，还参考过钱先生的《先秦诸子系年》，所以我对钱先生的书已经有相当的了解。同时我也读过胡适、梁启超这些人的书。我到钱先生那里去，他出题目来考我，让我写念过些什么书，有些什么经

验，我写下之后他看了很满意，于是我就变成新亚书院二年级下学期的学生了。我在新亚念了差不多两年半的时间，但是这期间钱先生因为缺钱办学的关系，到处去找钱，有时要到台湾，一去就几个月不回来，第二次去的时候头还被打破，差点死掉，所以我毕业的时候他都没回来。我平时在班上听他的课当然也有受益，不过比较少，因为当时他们那些老先生受时局影响，心里面不很平衡，也感受到压力，讲课有时候会牵涉到现实；可是私下去看他时，他总是跟你谈学问的，而且谈得很切实，很有指导意义。我读《国史大纲》做了详细的笔记，每次都要给他看，跟他一节一节讨论，虽然不是从头讨论到尾，但涉及的地方相当多。所以我认为，我私下跟钱先生的接触让我受益良多。

我早期当然是受"五四"以来这一套想法的影响，这在中国叫做启蒙。启蒙运动那些想法都是西方式的。到新亚书院以后我才慢慢转过头来认识中国传统的价值问题。别人觉得我有一个奇怪的地方，就是我谈到中西文化的时候，好像并没有觉得两边冲突得不得了，不是你死就是我活，无法并存。这个时代许多人都有这样的想法，但是我很早就没有了。之所以如此，就是因为在跟钱先生接触的过程中受到他的影响，而之前又接触过梁启超、胡适等人一套新的想法，转而看到中国文化也有价值，并非都

是现代化的障碍，并非一定要消灭中国文化中国才能现代化，中国人才能做现代的人。我根本没有这样的观念，可是很多人都有，一直到最近，比如去世不久的李慎之先生。我跟他也很熟，他的看法很明显，就是觉得要谈中国文化就没办法谈现代化了，也不能谈民主，也不能谈人权。我认为并非如此，中国也有中国的人权观念，中国的人权观念跟西方并不相违背。中国虽然没有民主的概念，但是并没有反对民主的说法。孟子所谓“民本主义”，跟民主也就相差一点点，那是因为中西条件不同。民主在西方是由希腊城邦开始发展起来的，后来在意大利也是城邦，中国是一个广土众民的大国，西方式民主实际上是实现不了的。

我曾经写过一篇文章叫做《试说科举在中国史上的功能与意义》，认为科举制度的意义就是在地方上选有代表性的人，所以科举取士在某种意义上讲等于遴选地方代表。汉朝有所谓“贤良方正”的科目，对各地名额有严格规定，比如十万人的郡只有一个名额，二十万人的郡有两个名额等等。这些人实际上具有代表性，而不光是知识的问题。从这里可以看出来，中国并不像一些人说的完全没有民主，完全由皇帝一个人操纵，不可能是这样一种情况。我如果不跟钱先生读书，对这些东西大概就没有这样亲切

的认识,也不肯去认识,反正是皇帝专制,一句话就完了,那太简单了。所以我觉得跟着钱先生这几年的训练对我有很重大的意义。

后来跟钱先生念研究生,他的好处是根本不干涉我,比如我拿东汉的士族大姓做研究题目,他也不干涉,他就看我怎么写,并且还很欣赏我这篇文章。我到美国以后,他还让我重新改写,我写了差不多有五万字,在 1956 年的《新亚学报》第一卷第二期发表了。那是我很早的一篇文章,里面的观点跟钱先生的《国史大纲》实际上没有很大关系,我并不是发挥他的理论,但是也有受他影响的地方。比如我讲到,我们不仅要看社会的变化,还要重视文化方面。光武帝的后汉政权之所以能够成立,其中有文化层面的因素,这是当时跟他竞争的其他人所没有的。当时群雄并起,他们中间文化程度最高的就是汉光武,最尊重儒家学说的也是他,他最能用士大夫做事,也最能容忍为他所用的那一批人。这就是东汉政权建立的文化背景。这是早期我自己慢慢总结出来的观点,而这个观点也跟钱先生有关,由此可见老一辈学人的影响很大。

当然,在新亚书院我还受到唐君毅先生的影响。唐先生是熊十力的弟子之一,并不是直接的学生,不过是相当重要的、有关系的学生,熊十力的语录里还提到过他。牟

宗三那时候还在台湾，还没有来新亚书院，所以严格讲来，在现代大陆也很走红的所谓新儒家，实际上跟唐先生关系最大。当时读过唐先生《中国文化之精神价值》的年轻人相当多，虽然不一定完全接受，但是他提出的问题我们不能不跟着思考。所以新儒家对中国思想、中国哲学的研究也并非对我没有一点影响，但是我把历史的层面看得更重一点，把抽象的观念放在次要一点的位置，所以我们之间还是有些区别。后来我去了美国，唐先生来访问时，我还陪他到处看看，访问了一些教授，陪了他很久。

我在新亚书院可以说接触到了两种力量。一种是以钱穆先生为代表的旧学。钱先生完全是依靠自修的，他没有上过大学，没受过现代的大学教育，甚至连中学都没有毕业，因为他中学时不愿屈就，不愿接受校方无理的决定，所以不肯毕业。他代表着中国老传统的一派。另外一种就是唐君毅先生这一派，唐先生这一派跟"五四"那套讲法刚好是相反的，如果按照1922、1923年之间科学跟玄学论战时的观点，照丁文江他们的说法，唐先生可以算是"玄学鬼"了。但是我也看出唐先生有他的好处，他很受黑格尔一派影响，是讲唯心论的，而且对西方的研究非常深入，虽然他没有留过学，完全是靠自修的。西方的新实在论因为金岳霖、冯友兰提倡的关系，在中国哲学界一度也很有

影响，唐先生也接受了这些说法。我受唐先生的影响虽然没有那么大，虽然我们在思想上距离相当远，可是不能说我没有受他的教益，有许多好处是在不知不觉之间的，当时未必体会得到，但是几十年以后可能会慢慢发现。比如张灏当初受殷海光的影响，非常反对牟宗三、唐君毅这些人。他来美国以后跟我交往很多，我就总是向他挑战，我说这些书你看都没看，就骂人家，你总该先看完了再说嘛。这样一来，他慢慢地对新儒家也有了新的了解。所以我认为做学问不应该把别人排斥在外，不留余地。有一个说法很好玩，是蒋介石的一个侍从人员说出来，洪煨莲先生告诉我的。他说，蒋介石看了萧一山的《清代通史》后问蒋廷黻：你对这个书有什么意见？因为蒋廷黻搞近代史嘛，就征求他的意见。蒋廷黻当然把这部书批评得体无完肤。蒋廷黻走了以后，蒋介石跟他的秘书说，这个蒋廷黻不会念书，他看书尽看缺点，看不到里面的好处。洪煨莲先生认为这句话很有智慧，虽然蒋介石是一个政治人物，并不是念书人，不过这一句话倒是很有智慧的。你看人家的书，如果看到的全是缺点，没有一点可取，那你自己就一点好处都没得到。读书的方法有几种，不管用哪种方法，都不要尽看人家的毛病，也要看人家的好处。专看人家的毛病就是想显摆自己，觉得自己比人家高明。为什么要时时

有一个念头，觉得自己比别人高明呢？我觉得这本身就是一个大问题。中国从前的读书人讲道德修养，不是说人人都要做道貌岸然的君子，就是指要有适当的认识，对别人有适当的尊重，我想这是相当重要的。

我的第三个阶段，当然也是更重要的阶段，就是在哈佛。整个抗战八年我在乡下没有机会系统地上学，只上过一两个临时中学，也没学到什么东西。乡下没有什么私塾，所以完全是靠看小说才得到一点语言知识。1946 年我十六岁时离开中国乡下的时候，已经快要念高中、大学了，但是对数理化一窍不通，英文也一字不识，要在一两年之内赶紧补上好考大学。但这样也有好处，我念了一本自然的书——就是中国那种原始的农村。我的故乡安徽乡下落后得不得了，大概跟五百年前甚至一千年前都区别很小，既没有现代设备，也没有什么自来水、电灯之类的东西，更没有汽车可以开到，人们都是以最原始的方法过活。但是正因为这样，我就真正读了八九年原来那样的社会，社会就是我的文本，我认为社会文本给予我的东西是我后来受用不尽的。所以我对许多城市知识人的一些说法——例如对于中国社会的论断——完全不能服帖。很多人把宗法社会骂得一塌糊涂，是因为他们没有看到宗法社会的好处。宗法社会是有许多毛病，但是也有许多极大

的好处,它其实是一个互助的社会,绝对不是一个阶级斗争冲突得不得了的社会。冲突当然有,但不一定是阶级斗争。我们那儿的农民跟所谓地主根本都是一家人,姓同一个姓,供奉同一个祖宗,就把阶级意识消减到最小的限度,以致你很少感觉得到。我从乡下出去以后第一次回家过新年,就向住在我们后面的一个农人老前辈磕头,我没觉得他是农民而比我低下,从来没有过这种意识。这就是我不赞同许多现代人拿西方理论往中国套的原因。

到美国以后,我想要真正了解西方,所以在哈佛念书的时候,最初并没有选杨联陞先生的课,因为杨先生教的是一般通史的课,我自认为已经相当熟悉了。直到第二学期我才选了他的制度史,这门课比较深一点。我之前学的都是罗马史、西方政治思想史以及我刚才讲的历史哲学,因为那时候我估计念完书大概还得回香港去,所以从根本上觉得应该多学习西方的东西,这样才不至于空入宝山。因此到美国以后,我一直对西方的东西保持很高的兴趣。当然,我在香港时已经开始读这方面的书了。当时香港有两个地方,一个是美国的新闻处,里面有一些书相当好;另外一个是英国的文化委员会(British Cultural Council),也藏了很多书,可以借阅。这就是我看西方书的来源。因为新亚书院根本没有图书馆,也没有藏书。

后来要写博士论文，当然要进入中国史的领域。那时候杨先生是我的业师，从头到尾我都是跟着他的。他是一个非常好的批评家，能看出你的任何一个毛病、漏洞，专门挑你的毛病跟漏洞。这跟我刚才说的蒋廷黻骂人家的书一钱不值不一样，因为那是已经成书的了，而杨先生是在学生的习作中间挑错，这是应该的。这样你就晓得要怎样维护自己，自己的论点怎样才能建立。杨先生不但对中国原来的典籍很熟，而且对中国近现代发表的学报、专书都非常清楚，对西方的汉学也是如数家珍，这是很重要的。因为我师从钱穆先生的时候有一个毛病，就是只看原书，看《史记》、《后汉书》、《三国志》之类的原本，对现代人的著作都不屑一顾，西方的书更不用谈了。这是我的不足，这个不足在杨先生那里得到了弥补。我过去太轻视西方的东西，太轻视现代人的东西，完全直接依据古书来做结论。比如我写的第一篇文章是关于东汉的，当初根本没有参考什么现代的书，杨先生就问我："我写过《东汉的豪族》，还有日本人的研究，你都看过没有？"我说："没有。"《东汉的豪族》是很有名的文章，我都不知道，就连杨先生这个人也不知道。因为我在香港的时候，根本没有人告诉我们海外有些什么东西，拿中国话来讲叫"坐井观天"。人不能坐井观天，你要出去看看世界，看看别人。念书人

跟做生意人一样，要知道市场行情是怎么样的，完全不知道行情，你做生意一定失败。在这方面，我在杨先生那里补了很多的课。当然最重要的是他那种批判的精神，你某一个论点、某一种说法有问题，他会马上给你指出来，因为他有渊博的学识做基础，他会让你再去看看某个人写的跟你有关系的某一篇文章。

这些都表明现在的训练跟从前老一代不一样，老一代没有这样的看法。不过据严耕望先生回忆，他第一次见钱穆先生时，提到自己写了关于秦汉地方政治的文章，钱先生就说，还有一些人比如清朝的钱大昕对这些问题的考据你都还没看呢。实际上这也就是杨联陞先生的意思，在当时要看清朝人的东西，看《日知录》，看钱大昕的《十驾斋养心录》，也就等于我们现在要看西方或者日本人的汉学著作，以及中国人的现代研究。这是我从杨先生那里得到的好处。洪煨莲先生也是一样。他虽然是在美国教会学校出身的，可是回国以后非常注重补中国学问的底子。他最初写的东西还没接触到中国的古代史，最早写的好像是明代考证之类的文章。慢慢在编《引得》之后，开始研究杜甫，研究《礼记》，还在法国得了奖。常常跟洪先生接触也会得到很多好处，而且他非常认真。有一次我跟他讨论《论语》上所谓"吾党之小子狂简"，"狂简"两个字怎么讲，

对此有各种不同的解释，我记得他还给我写了很长的信。从这里可以看出老一辈人对学问的认真，你要从他们身上学习这一点，不能苟且，不能随便瞎说八道、完全不负责任。负责，这是很重要的。

当然，我接触的人还是有限的，像胡适我就没见过，我只是看他的东西看得很熟。他在纽约，我也没有机会去看他，因为我没有看望名人的习惯。我对任何人都没有崇拜感，只是很佩服某个人，而不是对他崇拜得不得了，非见他不可，好像看到明星一样，我始终没有这个感觉。我对任何学者都是这样，不管是谁，包括陈寅恪，我很佩服他，但也并不是五体投地、他说的我都接受。我只是想把他某些隐蔽的地方表彰出来。最近我看到广州有个人写的两大本关于陈寅恪诗的书（胡文辉《陈寅恪诗笺释》），就是以我为主体的，就讲我是怎么讲陈寅恪的，他就跟着这样讲，这也是很有趣的。可以说我在陈寅恪那里也得到很多好处。

再比如陈垣，他的书我几乎没有不细看的，主要原因是我父亲是陈垣在燕京大学的学生。我父亲跟陈垣先生念书，最后学士论文写的是“刘知幾之史学”，就是洪业先生后来专门研究的《史通》，他想把它翻译成英文的。所以陈先生等于是我的太老师，我等于他所谓“小门生”了。

后来我见到陈垣的孙子，就觉得很亲切。他在美国时，我们还有些来往，他也到我家来过。我对陈垣先生也是很敬仰的，我知道他有他特别的长处，但是他也有他的局限。我觉得对于老一辈的人，应该能够知道他们每个人长处在哪里，而不是去挑他的毛病。不过我对这些老前辈并没有盲目崇拜。我觉得前一辈人有前一辈人的好处，你必须学习他们，就像牛顿所说的，只有站在巨人的肩膀上你才能看得远。他们这些人在中国文史研究方面都是所谓巨人，他们的“巨人的肩膀”是很要紧的，没有“巨人的肩膀”你就看不远。只有这样你的学术才能有发展。但是你若是盲目接受前辈的一切，拼命恭维老师，维护老师的任何一个观点，拒绝修正老师那些明明可以修正的观点，那不是帮老师，而是在害老师，害得人家越来越骂他。现在许多人就有这个问题，对某一个人很有感情，很崇拜，但是崇拜到某种程度就是盲目崇拜了，反而害了这个人，引起别人对这个人的反感了。比如最近我看大陆有人写钱钟书，有时候就写得过了头了，把钱钟书写成一个高傲自诩、什么人都看不起、无人不骂的人。其实钱钟书也不是那样的人，他的性格中是有那一方面，但是不值得提倡。他也不是三头六臂，他有他的特别长处，记忆力特强，理解力也很高，这样的人很难得，读书又用功，读书之多也是很少有人

能赶得上的，可是真要说他超越了任何人，那也不可能。所以我觉得，对于某些人，包括自己的亲人，把尊敬放在心里即可，不必形之于笔墨。如果抱着这样一个态度，相信你就可以接受前人的好处。

现在传统的学术训练越来越少了，很多人或者不耐烦，或者急于一鸣惊人，这是最可怕的心理。因为如果想一鸣惊人，就一定不肯脚踏实地一步一步走，一定还没有站稳就想跳了，这样一跳毛病就多了。但是一般人也无法评判你，你写一本书，讲得天花乱坠，不是专门做这方面研究的人也不知道你的深浅。你可能因为某种原因一鸣惊人，别人都会赞赏你，但事实上在学术界是站不住脚的，过了三五年就没有声息了，只是昙花一现而已。我不希望中国学术走那样一条快速成名的路。名这个东西是不可靠的。要走扎实的路，就像我刚才说的，要在中国原来的典籍里面找到中国历史的线索，找到它内在的脉络，抓住这些脉络以后，同时也要参考同时代人对某一阶段的解释，包括西方及日本的汉学家对这些问题的看法，都看过了以后，自己再下判断。这样研究历史就比较可信，人家就会信任你的东西，而不会怀疑你。有些人虽成大名，却是叫人不敢相信的，古代也有这样的人，比如毛奇龄，又称毛西河。他是十七世纪的大学者，当时的全祖望就指出，毛西

河专门假造许多典故，他的考据好像踏踏实实，却都很不可靠。那些人是非常聪明的，现代也有这样的人，我不愿意举名字，我不想骂古人或者骂现代人，骂人这种风气不大好，我是宁可看到他人的好处。

我们现在该怎样一方面接受西方，另一方面又不为西方所困，这是新一代学者所面临的最大问题。可以这样说，新一代学者面对西方的东西时，无形中好像还是有被征服的感觉，尤其讲史学，动辄就讲理论。我从 1956 年开始就在哈佛学习莫顿・怀特（Morton White）的历史哲学，那时候历史哲学刚在美国兴起不久，像柯林伍德（R. G. Collingwood）的《历史的观念》（*The Idea of History*）——后来何兆武先生翻译过这本书，台湾也有人翻译过——那都是当时很流行的。但是这种历史的观点在上世纪五十年代中期还没有多少人注意，哲学界的人不大看得起它，觉得它还是旁逸斜出的小道。可是后来慢慢发展起来了，特别在跟比较文学，尤其是跟法国的德里达（Jacques Derrida）等人发生联系以后，就讲得越来越玄了。历史哲学有其好处，就是它有些观点实际上是怀疑的观点，对于历史的真实抱怀疑态度，认为多数是文字问题、语言问题。德里达就认为文字以外没有真实。这就是把对历史的怀疑推衍过分了，推衍到极致以后就是一句话：世界上没有什么是

客观的。有些人受了后现代一些理论的影响，就认为讲“客观”两个字是很荒唐的，是站不住的。我觉得这种风气已经传到中国了，大陆、香港、台湾对于新的理论都是非常神往的，但不知道自己到底了解到什么程度。

我这几十年来始终在看这方面的书，不但看书，还看他们的一些杂志。比如美国的《历史与理论》(*History and Theory*)杂志，我一直订到最近两三年才停止，因为我现在没时间了。对任何新的理论我都在加以注意，并不是我要了解它们，而是想看看能变出什么花样来。我发现花样实在是不多，几句话也就说完了。所以我们不要把这些理论当成了不得的东西，尤其在中国的情况之下，别人也没机会看到它们，那就等于不老实、骗人，就等于招摇撞骗。这些东西其实没什么了不得的，三五句话就足可以解决了。事实上这也只能提醒我们小心一点，对于古人的记载不要那么天真地全盘接受，因为许多说法只是一种语言方式。但是古人的记载中也有原话，例如《史记》陈胜传里面，有个农民小时候跟陈胜在一块儿长大的，说：“伙颐！涉之为王沉沉者！”那就是原来的话，实际上“伙颐”就是“哎呀”，是一种口语。所以有些历史书里也有真实的口语，并不都是历史家用另外一种语言编造出来的。你看历史如果能看到文字的背后去，就可以判断哪些是真实的，哪些是夸

张的。所以后现代的种种说法并不是一无足取，不过可取的东西很少。它只有一两个新观念，而且也不是实证性的，动辄写上几千、几万字，搞得人头昏脑涨。

还有一点也要请大家注意，就是所有这些理论家都没有真正研究过历史，他们都只是理论家。包括海登·怀特(Hayden White)，他研究过一点中国史，但是后来就不研究了，他早期研究元史学(meta history)的时候还比较踏实，到后来就越写越玄了。意大利有名的史学家莫米利亚诺(A. D. Momigliano)就不喜欢他的理论，他们两个关系很好，但是莫米利亚诺不接受他这样的说法。只有我刚才提到的柯林伍德写的《历史的观念》比较确实，他是研究罗马史的，牛津出版的《罗马史》关于 British Settlement 那一卷就是他写的。而且牛津大学的好处在于对古典的训练很扎实，他们对古典希腊、罗马这些希腊文、拉丁文典籍都有非常严格的训练，这就是我们现在需要补足自己的地方。现在的牛津当然差了一点，不过那个学风基本上还在。他们对希腊、拉丁文的掌握是非常切实可靠的，因此他们就跟哲学家不一样。比如德国的尼采(Friedrich Wilhelm Nietzsche)，以及二十世纪的海德格尔(Martin Heidegger)，这些人讲希腊往往是乱讲的，尤其海德格尔是非常不可靠的。虽然他引了半天都是希腊文，真正懂得希腊文

的人就指出,他根本是在那里乱用,你不能被他唬住。这些可以提醒我们,在中国你要用文字学卖弄一点甲骨文、金文,然后乱讲一通,别人也没法知道你说的到底可不可靠,而你就觉得自己已经是卓然名家,好像可以一鸣惊人了,这是很危险的倾向。我希望年轻一代的史学家能够脚踏实地。

综述中国思想史上的四次突破*

前　言

一个多世纪以来，中国思想史的研究，无论在中国、日本或西方，都取得了丰富的成绩。研究的方法和取向也千门万户，人人不同。今天我只能简要地谈一谈我自己的研究经验，供大家参考。

中国思想史的研究，和一般的历史研究一样，必须从某些预设或假定（assumptions or presuppositions）开始；如果没有预设或假定，则思想史的大量文献仅仅是一堆杂乱无章的原始资料，根本无法整理出条理来，更不可能从其中找到思想变迁的历史线索。我研究中国思想史自然也有一些必要的预设。

---

* 本文为日本中国学会第五十九回大会讲演文稿（名古屋大学，2007 年 10 月 6 日）。

首先，我预设思想史的“自主性”(autonomy)：思想和学术(scholarship，包括人文 humanities 和 sciences)，一旦出现即形成了一个自主的精神领域(包括宗教在内)，从此一代一代地接着发展下去。我们常说的思想传统(intellectual tradition)便是这样建立起来的。但是另一方面，思想史的自主性是相对的(relative)，而不是绝对的(absolute)，因为思想是和人的整体生活息息相关的。人的整体生活中任何一部门发生重要的变化，都会在思想领域中引起相应的波动。所以研究思想史的人并不能把眼光完全局限在纯思想的领域之内，他必须密切观察其他领域——政治、经济、社会等——的种种动向。和思想史一样，政治史、经济史、社会史等也都各有其自主性。但由于每一领域的自主性又同时是相对的，这些众多领域之间必然互相交涉、互相影响。每一时代的思想都必须通过它的整体的历史背景才能获得充分的理解，这是今天大多数思想史家的共识。

在上述的预设之下，我对于中国思想史的研究基本上采取了内外并进的方式：根据专题研究(monographic study)的特殊需要，我有时强调“内在理路”(inner logic)，如《论戴震与章学诚》，有时则重视历史的脉络(historical context)，如《朱熹的历史世界》。

与上述的预设相关，我的研究重点也有一些特殊的地方，比较重要的是下面几点：

一，不但研究上层的经典（如儒家和道家），而且也注重下层的民间思想，尤其关怀上、下层之间的互动。

二，不但探索中国思想史的连续性（continuities），而且也分析它的断裂状态（discontinuities）。

三，以我过去的研究工作而言，我的重点主要放在中国思想史的几个重大的变动时代，如春秋战国之际、汉晋之际、唐宋之际、明清之际，这是四个最有突破性的转型期。

四，今天研究中国思想史不能不具备一种比较的眼光（comparative perspective），但不能流入一种牵强的比附（forced analogy）。

以下我集中讨论关于中国思想史上四大突破的研究过程和结果。

一．从“礼坏乐崩”到“道为天下裂”

春秋战国时期诸子百家的兴起是中国思想史（或哲学史）的开端，这是学术界的共识，无论在中国、日本或西方都无异议。自二十世纪初叶以来，先秦诸子的研究蔚成风

气，取得了丰富的成绩。1970 年代至今，由于地下简帛的大批出现，如马王堆帛书、郭店楚简之类，这一领域更是活跃异常。

这一领域虽然日新月异，论文与专书层出不穷，但从文化史的整体（holistic）观点说，其中还有开拓的余地。这是因为大多数专家将注意力集中在比较具体的问题方面，如个别学说的整理、文献的考证与断代，以及新发现的文本的诠释之类。至于诸子百家的兴起作为一个划时代的历史现象究竟应该怎样理解，它和中国古代文化史上的大变动又是怎样联成一体的，这些带有根本性质的重大问题还没有展开充分的讨论。我研究这一段思想史主要是希望对这些大问题试作探求。站在史学的立场上，我自然不能凭空立说，而必须以坚实的证据为基础。因此除了传世已久的古文献之外，我也尽量参考新发现的简帛和现代专家的重要论著。但在掌握了中国基本资料的条件下，我更进一步把中国思想史的起源和其他几个同时代的古文明作一简略的比较，因为同一历史现象恰好也发生在它们的转变过程之中。通过这一比较，中国文化的特色便更清楚地显现出来了。

我早年（1947－1949）读章炳麟、梁启超、胡适、冯友兰等人的著作，对先秦诸子发生很大的兴趣，1950 年后从钱

穆先生问学,在他指导下读诸子的书,才渐渐入门。钱先生的《先秦诸子系年》是一部现代经典,对我的启发尤其深远。所以1954年曾写过一篇长文《〈先秦诸子系年〉与〈十批判书〉互校记》,是关于校勘和考证的作品。1955年到美国以后我的研究领域转到汉代,便没有再继续下去。

1977年我接受了台北中央研究院《中国上古史》计划的邀约,写"古代知识阶层的兴起与发展"一章,于是重新开始研究春秋、战国时期文化与社会的大变动。由于题目的范围很广阔,我必须从整体的观点,进行比较全面的探讨。我的主题是"士"的起源及其在春秋、战国几百年间的流变,但顺理成章地延伸到思想的领域。为什么说是"顺理成章"呢?在清理了"士"在春秋与战国之际的新发展和他们的文化渊源之后,诸子百家的历史背景已朗然在目:他们是"士"阶层中的"创造少数"(creative minority),所以才能应运而起,开辟了一个全新的思想世界。

我在这篇专论中特别设立"哲学的突破"(philosophic breakthrough)一节,初步讨论了诸子百家出现的问题。"哲学的突破"的概念是社会学家派森斯(Talcott Parsons)提出的,他根据韦伯对于古代四大文明——希腊、希伯来、印度和中国——的比较研究,指出在公元前一千年之内,这四大文明恰好都经历了一场精神觉醒的运动,思想家

(或哲学家)开始以个人的身份登上了历史舞台。"哲学的突破"是一个具有普遍性的概念,同样适用于中国的情形,所以我借用了它。更重要的是,它也很准确地点出了诸子百家兴起的性质和历史意义。但是必须说明:我之所以接受"突破"的说法,同时也是因为当时中国思想家中已出现了相似的意识。《庄子·天下》篇是公认的关于综论诸子兴起的一篇文献,其中有一段说:

> 天下大乱,圣贤不明,道德不一,天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口,皆有所明,不能相通。……悲夫,百家往而不反,必不合矣。后世之学者,不幸不见天地之纯,古人之大体,道术将为天下裂。

这是描述古代统一的"道术"整体因"天下大乱,圣贤不明,道德不一"而分裂成"百家"。这个深刻的观察是从庄子本人的一则寓言中得到灵感的。《应帝王》说到"浑沌"凿"七窍",结果是"日凿一窍,七日而浑沌死"。"七窍"便是《天下》篇的"耳目鼻口","道术裂"和"浑沌死"之间的关系显然可见。

"道术为天下裂"的论断在汉代已被普遍接受。《淮

南子·俶真训》说:“周室衰而王道废,儒、墨乃始列道而议,分徒而讼。”这里的“列道”即是“裂道”;而“儒、墨”则是泛指诸子百家,因儒、墨两家最早出现,所以用为代表,《盐铁论》中“儒墨”一词也是同一用法。另一更重要的例证是刘向《七略》(收入《汉书·艺文志》)。《七略》以《六艺略》为首,继之以《诸子略》。前者是“道术”未裂以前的局面,“政”与“教”是合二为一的,所以也称为“王官之学”;后者则是天下大乱之后,政府已守不住六经之“教”,道术散入“士”阶层之手,因而有诸子之学的出现。所以他有“诸子出于王官”的论断,又明说:“王道既微……九家之术蜂出并作,各引一端,崇其所善”。这和《天下》篇所谓“天下多得一察焉以自好”的说法是一致的。清代章学诚熟读《天下》篇和《七略》,他研究“六经”如何演变成“诸子”,更进一步指出:“盖自官师治教分,而文字始有私门之著述。”(《文史通义·史释》)所谓“官师治教分”是说东周以下,王官不再能垄断学术,“以吏为师”的老传统已断裂了。从此学术思想便落在“私门”之手,因而出现了“私门之著述”。诸子时代便是这样开始的。章学诚的论述在二十世纪中国思想史研究的领域中发生了重大影响,许多思想史家或哲学史家都以它为起点。

总之,无论从比较文明史的角度或中国思想史的内在

脉络上作观察,“突破”都最能刻画出诸子兴起的基本性质,并揭示出其历史意义。

但“哲学的突破”在中国而言又有它的文化特色,和希腊、希伯来、印度大不相同。西方学者比较四大文明的“突破”,有人说中国“最不激烈”(least radical),也有人说“最为保守”(most conservative)。这些“旁观者清”的观察很有道理,但必须对“突破”的历史过程和实际内涵进行深入的考察,才能理解其何以如此。我在上述论文“哲学的突破”一节中,由于篇幅的限制,仅仅提到“突破”的背景是三代的礼乐传统,无法详论。春秋、战国之际是所谓“礼坏乐崩”的时代,两周的礼乐秩序进入逐步解体的阶段。维系着这一秩序的精神资源则来自诗、书、礼、乐,即后来所说的“王官之学”。“突破”后的思想家不但各自“裂道而议”,凿开“王官之学”的“浑沌”,而且对礼乐秩序本身也进行深层的反思,如孔子以“仁”来重新界定“礼”的意义,便是一个很明显的例证。(《论语·八佾》:“人而不仁,如礼何?”)

1990年代晚期,我又更全面地研究了“突破”的历史,用英文写成一篇长文,题目是《天人之际——试论中国思想的起源》。正文虽早已写成,但注释部分因阻于朱熹的研究而未及整理。我后来只发表了一篇概要,即“Between

the Heavenly and the Human"(Tu Weiming and Mary Tucker, eds., *Confucian Spirituality*, New York: The Crossroad Publishing Co.,2003)。经过这第二次的深入探索,我才感觉真正把"突破"和礼乐秩序之间的关联弄清楚了。同时我也更确定地理解到中国思想的基础是在"突破"时期奠定的。这篇《天人之际》中牵涉到许多复杂的问题,这里不能深谈。让我简单说一个中心论点。

三代以来的礼乐秩序具有丰富的内涵,其中有不少合理的成分,经过"突破"的洗礼之后仍然显出其经久的价值。但其中又包含了一支很古老、很有势力的精神传统,却成为"突破"的关键。我指的是"巫"的传统。古代王权的统治常借助于"天"的力量,所以流行"天道"、"天命"等观念。谁才知道"天道"、"天命"呢?自然是那些能在天与人之间作沟通的专家,古书上有"史"、"卜"、"祝"、"瞽"等等称号,都是天、人或神、人之间的媒介。如果仔细分析,他们的功能也许各有不同,但为了方便起见,我一概称之为"巫"(我在英文里用"Wu-shamanism"以分别于萨满教Shamanism;巫起源于中国或由西伯利亚传到中国,已不可考)。我们稍稍研究一下古代的"礼"(包括"乐"在内),便可发现"巫"在其中扮演着中心的角色;他们有一种特殊的能力,可以与天上的神交通,甚至可以使神"降"

在他们的身上。《左传》上常见“礼以顺天,天之道也”、“夫礼,天之经也,地之义也,民之行也”之类的话。这些说法都是在“巫”的精神传统下逐渐发展出来的,研究萨满教的专家(如 Mircea Eliade)便称之为“礼的神圣范式”(divine models of rituals)。可见在三代礼乐秩序中,巫的影响之大,因为他们是“天道”的垄断者,也只有他们才能知道“天”的意思。现代发现的大批商、周卜辞便是最确凿的证据。

但巫在中国的起源极早,远在三代之前。考古学上的良渚文化开始于公元前第三千纪中期,相当于传说中五帝时代的中期。良渚文化发现带有墓葬的祭坛,和以玉琮为中心的礼器。玉琮是专为祭天用的,设计的样子是天人交流,都是在祭坛左右的墓葬中发掘出来的。这些墓与一般的集体墓葬隔开,表示墓主具有特殊的身份。考古学家断定墓主是“巫师”,拥有神权,甚至军权(因为除“琮”以外,墓中还有“钺”)。这样看来,三代的礼乐秩序可能即源于五帝时代,巫则是中心人物。

春秋、战国之际诸子百家便是针对着这一源远流长的精神传统展开他们的“哲学突破”的。诸子不论属于哪一派,都不承认“巫”有独霸天人交流或神人交流的权威。在《庄子·应帝王》中,有一则寓言,描写道家大师壶子和神巫季咸之间的斗法,结果前者胜而后者败。这可以看作

当时诸子和巫在思想上作斗争的暗示。大体上说,他们有两个共同点:第一是将“道”——一种精神实体——代替了巫所信奉的“神”;第二是用“心”的神明变化代替了“巫”沟通天人或神人的神秘功能。巫为了迎“神”,必须先将自己的身体洗得十分干净,以便“神”在巫的身体上暂住(如《楚辞·云中君》所描写)。现在诸子则说人必须把“心”洗净,“道”才能来以“心”为它的集聚之地。庄子的“心斋”便是如此。《管子·内业》以“心”为“精舍”,“精”即是“道”;韩非也说“心”是“道舍”。巫之所以能通天人或神人,是经过一番精神修炼的。现在诸子则强调“心”的修养。孟子“养浩然之气”是为了“不动心”,然后才能“配义于道”。荀子重视“治气养心”,和孟子在大方向上是一致的。《管子·枢言》说“心静气理,道乃可止”也无不同。“道”是贯通天人的,所以孟子又说“尽心”,“知性”则“知天”;庄子也“独与天地精神往来”。从此,天、人之际的沟通便完全可以撇开“巫”了。

我们可以说,“哲学突破”在中国是以“心学”取代了“神学”,中国思想的一项主要特色由此奠定。后世程、朱、陆、王都是沿着这条路走下去的。

先秦诸子的“哲学突破”是中国思想史的真正起点,支配了以后两千多年的思想格局及其流变。“哲学突破”

的历史背景是“礼坏乐崩”，也就是周代整体秩序的崩解。为了认识“突破”是怎样发生的和“突破”后中国思想为什么开辟了一条独特的途径，我们必不能把思想史和其他各方面的历史隔离起来，进行孤立的处理。政治体制、经济形态、社会结构、宗教状态等等变革都是和“哲学突破”息息相关的。我研究“哲学突破”的个人体验大致可以总结成以下三条：

第一，如果要抓住思想史上大变动的基本面貌，我们必须具备一种整体的观点，从分析一个时代在各方面的变动入手，然后层层综合，归宿于思想史的领域。

第二，由于观念与价值在中国史上是由“士”这一阶层阐明(articulate)和界定(define)的，我们必须深入探究“士”的社会文化身份的变化，然后才能真正理解他们所开创的新观念和新价值。春秋、战国的“士”是“游士”(云梦秦简中已发现了《游士律》)。“游”不但指“周游列国”，也指他们从以前封建制度下的固定职位中“游离”了出来，取得了自由的身份。章学诚最早发现这个现象，他认为以前政教合一(“官师治教合”)，“士”为职位所限，只能想具体问题(“器”)，没有超越自己职位以外论“道”的意识(“人心无越思”)。但政教分离之后(“官师治教分”)他们才开始有自己的见解，于是“诸子纷纷，则已言

道矣”。他所用“人心无越思”一语尤其有启发性，因为“哲学突破”的另一提法是“超越突破”（transcendent breakthrough），也就是心灵不再为现实所局限，因此发展出一个更高的超越世界（“道”），用之于反思和批判现实世界。这可以说是“游士”的主要特征。

第三，与其他文明作大体上的比较确实大有助于阐明中国“哲学突破”的性质。无论是同中见异或异中见同都可以加深我们对中国思想起源及其特色的认识。希腊、希伯来、印度都曾有“突破”的现象，一方面表示古代高级文明同经历过一个精神觉醒的阶段，另一方面则显出中国走的是一条独特的道路。这种比较并不是盲目采用西方的观点，早在1943年闻一多已从文学的角度指出上面四大文明差不多同时唱出了各自不同的诗歌，他的“文学突破”说比西方最先讨论“突破”的雅斯培（Karl Jaspers，1949）还要早六年。闻一多是《诗经》专家，他是从中国文学起源的深入研究中得到这一看法的。

以上三点体验不仅限于春秋、战国之际诸子百家的兴起，而且同样适用于以下两千年中国思想史上的几个重大变动。事实上，我研究每一个思想变动，首先便从整体观点追寻它的历史背景，尽量把思想史和其他方面的历史发展关联起来，其次则特别注重“士”的变化和思想的变化

之间究竟有何关系。但限于时间，下面只能对几次大变动各作一简单的提纲，详细的讨论是不可能的。

二. 个体自由与群体秩序

中国思想史上第二次大"突破"发生在汉末，一直延续到魏、晋、南北朝，即三至六世纪。我的研究见于《汉晋之际士之新自觉及新思潮》(1959)，《名教危机与魏晋士风的演变》(1979)，《王僧虔〈诫子书〉与南朝清谈考辨》(1993)和英文论文"Individualism and Neo-Taoist Movement in Wei-Chin China"(1985)。

三世纪的中国经历了一场全面的变动：在政治上，统一了四百年的汉帝国开始分裂；在经济上，各地方豪族大姓竞相发展大庄园，贫富越来越趋向两极化；在社会上，世袭的贵族阶层开始形成，下面有"客"、"门生"、"义附"、"部曲"各类的人依附在贵族的庇护之下，国家和法律——如赋、役——已经很难直接碰到他们；在文化方面，与大一统帝国相维系的儒教信仰也开始动摇了。

"士"在这一大变动中也取得新的地位。战国"游士"经过汉代三四百年的发展已变为"士大夫"，他们定居各地，和亲戚、族人发生了密切关系(即地缘和血缘双重关

系)，东汉常见的“豪族”、“大族”、“士族”等名称，便是明证。二世纪中叶以下，“士”的社会势力更大了，作为一个群体他们自觉为社会精英(elites)，以“天下风教是非为己任”。由于“士”的人数越来越多，这一群体也开始分化。一方面是上下层的分化，如“势族”与“孤门”，门第制度由此产生；另一方面则是地域分化，如陈群和孔融争论“汝南士”与“颍川士”之间的优劣，成为士人结党的一个主要背景。但更重要的是士的个体自觉，这是一个普遍的新风气，超越于群体分化之外。个体自觉即发现自己具有独立精神与自由意志，并且充分发挥个性，表现内心的真实感受。仲长统《乐志论》便是一篇较早而十分重要的文字。根据这篇文字，我们不难看出：个体自觉不仅在思想上转向老、庄，而且扩张到精神领域的一切方面，文学、音乐、山水欣赏都成了内心自由的投射对象。甚至书法上行书与草书的流行也可以看作是自我表现的一种方式。

个体自觉解放了“士”的个性，使他们不肯压抑自发的情感，遵守不合情理的世俗规范。这是周、孔“名教”受到老、庄“自然”挑战的精神根源。嵇康(223－262)说：

> 六经以抑引为主，人性以从欲为欢；抑引则违其愿，从欲则得自然。

这几句话最可代表个体自觉后“士”的一般心态。在这一心态下，他们对宰制了几百年的儒家价值发出疑问。二世纪中期（164）有一位汉阴老父便不承认“天子”的合法性。他对尚书郎张温说：你的君主“劳人自纵，逸游无忌”，是可耻的。这是“役天下以奉天子”，和古代“圣王”所为完全相反。这番话是后来阮籍、鲍敬言等“无君论”的先锋。孔融（153－208）根据王充《论衡》的议论，也公开地说：“父之于子，当有何亲？论其本意，实为情欲发耳。子之于母，亦复奚为？譬寄物瓶中，出则离矣。”可见君臣、父子（母子）两伦都已受到挑战。儒家“忠”、“孝”两大价值必须重新估定了。

不但思想已激进化，“士”的行为也突破了儒家的礼法。儿子“常呼其父字”，妻子呼夫为“卿”，已成相当普遍的“士风”。这是以“亲密”代替了“礼法”。男女交游也大为解放，朋友来访，可以“入室视妻，促膝狭坐”，这些行动在中国史上真可谓空前绝后。但西晋（265－316）的束皙反而认为“妇皆卿夫，子呼父字”正是一个理想社会的特征。当时“士”阶层经历了一场翻天覆地的变动，由此可见。

以这一变动为背景，我重新解释了从汉末到南北朝的思想发展。“名教”与“自然”的争论是汉末至南北朝“清

谈”的中心内容，这是史学界的共识。但多数学者都认为“清谈”在魏、晋时期与实际政治密切相关，至东晋以下则仅成为纸上空谈，与士大夫生活已没有实质上的关联。我则从士的群体自觉与个体自觉着眼，提出不同的看法。“名教”与“自然”之争并不限于儒、道之争，而应扩大为群体秩序与个体自由之争。郭象注《庄子》已从道家立场调和“自然”与“名教”，可知即在信奉新道家的士大夫中，也有重视群体秩序之人。西晋王朝代表世家大族执政，解决了政治方面“名教”与“自然”的冲突，使士的群体在司马氏政权下取得其所需要的政治秩序——君主“无为”而门第则“各任其自为”。但个体自由的问题却仍未解决，东晋至南朝的社会继续受到个体自由（如“任情”、“适性”）的冲击。所以东晋南朝的“自然”与“名教”之争以“情”与“礼”之争的面目出现；“缘情制礼”是思想界争论的焦点所在。这一阶段的争论要等到新“礼学”的建立才告终结，那已是五世纪的事了。

三．回向三代与同治天下

唐、宋之际是中国史上第三个全面变动的大时代。这一点已取得史学界的共识，无论在中国、日本或西方，“唐、

宋变革论"都是一个讨论得很热烈的题目,我已不必多说了。下面我只讲与思想史有密切关联的一些历史变动,而且限于我研究过的范围。

我最早论及唐、宋精神世界的变迁是从慧能的新禅宗开始的。当时我的重点是宗教理论,即追溯新禅宗的"入世转向"怎样引导出宋代"道学"(或"理学")所代表的新儒学(Neo-Confucian)伦理。这些研究构成了《中国近世宗教伦理与商人精神》(1987)的上篇和中篇。后来又用英文写了一篇纲要,题目是《唐宋转变中的思想突破》("Intellectual Breakthroughs in the Tang-Sung Transition",收在 Willard J. Peterson, Andrew H. Plaks, Ying-Shih Yü, eds. ,*The Power of Culture*:*Studies in Chinese Cultural History*, Hong Kong: The Chinese University Press, 1994)。

这些早期研究属于概论性质,又局限在宗教理论方面,对于唐、宋之际思想动态的政治、文化、社会背景则无法涉及。直到 1998 年开始构想《朱熹的历史世界》,我才把这一段历史整理出一个头绪来。在以后三四年的撰写过程中,我彻底检查了一切相关史料,一方面不断修正我的最初构想,另一方面也逐渐建立起一个比较心安理得的解释系统。这部书分上、下两册;下册的"专论"以朱熹为中心,但上册的"绪说"和"通论"则以唐、宋之间的文化大

变动为主题。由于内容十分繁复，这里只能略谈两条主线：一是"士"的政治地位，一是道学的基本性质。

"士"在宋代取得空前未有的政治地位正是唐、宋之间一系列变动的结果。

第一，唐末五代以来，藩镇势力割据地方，武人横行中国。所以五代最后一位皇帝周世宗已感到必须制裁武将的跋扈，因此开始"延儒学文章之士"讲求文治。宋太祖继周而起，更是有计划地"偃武修文"。"士"在政治上的重要性也愈来愈高。

第二，六朝、隋、唐的门第传统至五代已差不多完全断绝了。宋代的"士"绝大多数都从"四民"中产生，1069年苏辙说："凡今农、工、商贾之家，未有不舍其旧而为士者也。"这条铁证足以说明宋代"士"即从"民"来，而且人数激增。

第三，"民"变成"士"的关键在科举考试，而宋代制度则是重新创建的，与唐代科举仍受门第的控制不同。五代科举则在武人手中，考试由兵部执行。周世宗才开始重视进士，考试严格，中进士后如才学不称，还会斥退。宋代重建科举，考卷是"糊名"的，极难作弊，进士人数则大增，唐代每科不到二三十人，五代甚至只有五六名，宋代则每科增至数百名。宋代朝廷对进士又特别尊重，故有"焚香礼

进士”之说。“民”成“进士”之后自然会发展出对国家的认同感和责任感。这是宋代出现“士以天下为己任”意识的主要原因。换句话说,他们已自认为是政治主体,不仅是文化主体或道德主体而已。

宋代儒学一开始便提出“回向三代”,即重建政治秩序。这不但与朝廷的意图相合,而且也是一般人民的愿望。唐末五代的县令多出身武人,不关心老百姓生活,地方吏治坏得不能再坏了。所以老百姓希望由读书知理的士人来治理地方。他们第一次看到宋代重开科举,参加考试的士人纷纷出现在道路上,都非常兴奋,父老指着他们说:“此曹出,天下太平矣。”

我们必须认识这一背景,然后才懂得为什么宋代儒学复兴的重点放在“治道”上面,这也是孔子的原意,即变“天下无道”为“天下有道”。“回向三代”便是强调政治秩序(“治道”)是第一优先。庆历和熙宁变法是把“治道”从理论推到实践。张载、程颢最初都参加了王安石的变法运动。张载说“道学与政事”不可分开,程颐也认为“以道学辅人主”是最大的光荣。不但儒学如此,佛教徒也同样推动儒学的政治革新,他们认为政治秩序如果不重建,佛教也不可能有发展的前途。《中庸》和《大学》同样是佛教高僧如智圆、契嵩等所推崇。因此佛教在宋代的“入世转

向”首先也集中在“治道”。

宋代“士”以政治主体自居，他们虽然都寄望于“得君行道”，但却并不承认自己只是皇帝的“工具”，而要求与皇帝“同治天下”。最后的权源虽在皇帝手上，但“治天下”之“权”并非皇帝所能独占，而是与“士”共同享有的。他们理想中的“君”是“无为”的虚君，实际政权则应由懂得“道”的士来运用。在这一心态下，所谓“道学”（或“理学”），第一重点是放在变“天下无道”为“天下有道”。我在这本书的“绪论”中有很长的专章分析“理学”与“政治文化”的关系。这是我对“道学”的新估价和新理解。

四．士商互动与觉民行道

最后，我断定十六世纪——即王阳明（1472－1529）时代——是中国思想史上第四次重大的突破。关于这一突破的发现和清理，我先后经过两个阶段的研究才得到一个比较平衡的整体看法。

我最早注意到这一变动是从明代文集中发现了大量的商人墓志铭、寿文之类的作品。我追溯这一现象的起源，大致起于十五世纪。这是唐、宋、元各朝文集中所看不到的，甚至明初（十四世纪）也找不到。最使我惊异的是

王阳明文集中不但有一篇专为商人写的“墓表”，而且其中竟有“四民异业而同道”的一句话。这是儒家正式承认商业活动也应该包括在“道”之中了。商人在中国史上一直很活跃，如春秋、战国、东汉、宋代等等。明代的新安、山西商人更是现代中日学人研究得很精到的一个领域。但是我的重点不是商业或市场本身，而是十六世纪以来商人对于儒家社会、经济、伦理思想的重大影响。通过对于“弃儒就贾”的社会动态的分析，我从多方面论证了明、清士商互动的曲折历程。我在第一阶段的研究的主要成果见于《中国近世宗教伦理与商人精神》(1987)下篇和《现代儒学的回顾与展望》(1995)。这两篇作品都已有日译本，我便不多说了(《现代儒学》的日文本见《中国——社会と文化》第十号)。

但是在写《现代儒学的回顾与展望》一文时，我已感到我的研究在深度与广度两方面都必须加强。就深度而言，我觉得仅仅发掘出士商互动以至合流是不够的，仅仅指出商人对儒学有真实的兴趣也是不够的。因为这些还属于表象，更重要的是我们必须进一步探讨商人怎样建立了他们自己的价值世界，他们的新价值对儒家的社会、伦理等各个方面的观念又发生了怎样的影响。就广度而言，我则认为士商互动主要是文化、社会、经济三大领域中的

变化。但明代的政治生态与这三个领域是息息相关的，因此也必须作深一层的研究，否则这次“突破”的历史背景仍不能整体地呈现出来。根据这一构想，我又重新搜集了文集、笔记、小说（如新发现的《型世言》）、碑刻、商业书（如《客商一览醒迷》、《士商类要》等）中的有关资料，写成《士商互动与儒学转向》一篇长文（1998），作为《商人精神》的续篇。经过这一次的探讨，我得到了一些新的论断。其中包括：一、商人已肯定自己的社会价值不在“士”或“儒”之下，当时人竟说：“贾故自足而，何儒为？”这就表现商人已满足于自己的事业，不必非读书入仕不可。二、十六世纪以下儒家新社会经济观念（如“公私”、“义利”、“奢俭”等）发生了很重要的变动，现在我可以进一步肯定：这些变化和商人的新意识形态（ideology）是分不开的。三、明代专制皇权对商人的压迫是很严重的，由于士商之间的界线越来越混而难分，我们往往看到“士”阶层的人起而与商人联手，对皇权作有力的抗争。这也是促成思想“突破”的一股重要力量。

《士商互动与儒学转向》的专论写成以后，我立即投入朱熹和宋代政治文化的研究计划。随着研究的逐步深入，我终于发现：宋、明两代理学之间的断裂远过于延续，其中最重大的一个差异必须从政治生态与政治文化方面

观察，才能获得理解。大致上说，宋代皇权是特别尊重“士”的，如北宋仁宗、神宗以及南宋孝宗都有意支持儒家革新派进行政治改革，变“天下无道”为“天下有道”。因此宋代的“士”一般都抱有“得君行道”的期待，从范仲淹、王安石、张载、二程到朱熹、张栻、陆九渊、叶适等无不如此。他们的理想是从朝廷发起改革，然后从上而下地推行到全国。但明代自太祖开始，便对“士”抱着很深的敌视态度。太祖虽深知“治天下”不能不依靠“士”阶层的支持，但绝不承认“士”为政治主体，更不肯接受儒家理论对君权的约束（如孟子“民为贵，社稷次之，君为轻”之说）。宋代相权至少在理论上是由“士”的群体所掌握的，所以程颐说“天下治乱系宰相”。明太祖洪武十三年（1380）废除相职，从此“士”在朝廷上便失去了一个权力的凝聚点，即使仅仅是象征性的。代宰相而起的内阁大学士不过是皇帝的私人秘书而已。黄宗羲说：“有明之无善治，自高皇帝罢丞相始也”，正是从“士”的立场上所发出的评论。再加上太祖又建立了“廷杖之刑”，朝臣随时可受捶挞之辱，以至死在杖下。在这样的政治生态下，明代的“士”已不可能继承宋儒“得君行道”的志向了。所以初期理学家中如吴与弼（1392－1469）及其弟子胡居仁（1434－1484）、陈献章（1428－1500）等都偏重于个人精神修养，视出仕为畏

途；他们只能遵守孟子遗教的上半段——"独善其身"，却无法奉行下半段——"兼善天下"。

2004年我又写了一篇专论，题目是《明代理学与政治文化发微》（即《宋明理学与政治文化》的第六章）。在这篇长文中，我从政治文化的观点重新检讨了王阳明"致良知"之教在思想史上的功能与意义。肯定阳明学是理学史上的一大突破，这是很多人都会同意的。但我则进一步论证"致良知"之教是十六世纪整体思想突破的一个重要环节，其重要性不限于理学一领域之内。阳明早年仍未脱宋儒"得君行道"的意识，但1506年他以上封事而受廷杖，两年后放逐至龙场而中夜顿悟，从此便完全抛弃了"得君行道"的幻想。然而与明代初期理学家不同，他仍然坚持变"天下无道"为"天下有道"的理想。不再寄望于皇帝，断绝了从朝廷发动政治改革的旧路之后，他有什么方法可以把"道"推行到"天下"呢？他的"致良知"之教的划时代重要性便在这里显现出来了。在反复研究之后，可以很肯定地说，龙场顿悟的最大收获是他找到了"行道"的新路线。他决定向社会投诉，对下层老百姓说法，掀起一个由下而上的社会改造的大运动。所以在顿悟之后，他向龙场"中土亡命之流"宣说"知行合一"的道理，立即得到积极的回应。后来和"士大夫"讨论，却反而格格不入。最后他的

学说归宿于“良知”两字，正是因为他深信人人都有“良知”（俗语“良心”），都有“即知即行”的能力。“致良知”之教以唤醒社会大众的良知为主要的任务，所以我称之为“觉民行道”。他离开龙场以后便实践顿悟后的理论，时时把“觉民”放在心上。1510年他任庐陵县知县，“惟以开导人心为本”，后来又训诫门人：“须作个愚夫愚妇，方可与人讲学”。他自己甚至和一个没有受过多少教育的聋哑人进行笔谈，用的全是民间语言。阳明死后，“觉民行道”的理想终于在王艮的泰州学派手上，得到最大限度的发挥而“风行天下”。详细的情形这里不能多说了。

“觉民行道”是十六世纪以来文化、社会大变动的一个有机部分，其源头则在于因市场旺盛而卷起的士商合流。与“觉民行道”运动同时的还有小说与戏文的流行、民间新宗教的创立、印刷市场的扩大、宗族组织的加强、乡约制度的再兴等等，所有这些活动都是士商互动的结果。“士”的社会身份的变化为十六世纪思想大“突破”提供了主要动力，这是十分明显的事实。

我对中国文化与历史的探索[*]

——克鲁格奖获奖致辞

成为2006年"克鲁格人文与社会科学终身成就奖"(John W. Kluge Prize in the Human Sciences)的共同得主,我深感荣幸,并表示感谢。然而在深思以后,我认识到今天我在这里获奖,主要的原因是要通过我,来表达对中国文化传统和作为一门学科的中国思想史的尊敬。前者是我毕生学术研究的对象,而后者则是我所选择的专门领域。

在1940年代,我对中国历史和文化研究开始产生浓厚的兴趣。那时,中国的历史思考正陷于一种实证主义和反传统的模式中。中国整个过去都被负面地看待,无论中国怎样独特的东西,都被解释成是与西方历史发展为例的

* 本文为余英时先生2006年12月5日在美国国会图书馆接受"克鲁格人文与社会科学终身成就奖"时所作英文演讲的中译稿。

文明进步的普遍模式的背离。其结果,中国文化传统各方面的研究,从哲学、法律、宗教到文学和艺术,常常等同于谴责和控告。毋庸赘言,那时我对中国文化的认同,更紧要的也是对我个人的认同,处于一种完全的迷失中。幸运的是,我能够在香港完成我的大学教育,并继而在我现已入籍的美国读研究院。

这些年来,随着我的智识视野的逐渐开阔,我渐渐明白,对于中国文化,必须将之作为一种具有自己明显特征的固有传统加以清楚的认识。中国文化形成清楚的轮廓,是在孔子的时代(前551－前479),这在古代世界是一个非常重要的年代,在西方被称为“轴心时代”。根据学者的观察,在这个时期,包括中国、印度、波斯、以色列和希腊在内的几个高度发达的文化,都发生了一种精神觉醒或“突破”,它所产生的形式或是哲学论辩,或是后神话的宗教想象,或如中国那样,是一种道德、哲学、宗教的意识的混合体。这一觉醒直接导致了现实世界与超现实世界的区分。作为一种新视野,超现实世界使思想者——他们或者是哲学家,或者是先知,或者是圣贤——拥有必要的超越观点,从而能够反思与批判性地检视与质疑现实世界。这便是通常所知的轴心时代的原创超越,但其确切形态、经验内容和历史过程则各个文化各不相同。这种超越的

原创性，在于它对涉身于其中的文化产生持久的塑造影响。

孔子时代，中国原创超越的一个结果是出现了最重要的“道”的观念，它是相对于日常生活的现实世界的超现实世界的一个象征。但是，中国这个“道”的超越世界，从最开始起便被认为是与日常生活的现实世界彼此相关的，这与处于轴心突破中的其他古代文化迥然不同。例如，柏拉图认为存在着一个看不见的永恒世界，而现实世界只不过是它苍白的复制，这种观念在早期中国哲学的图景中是全然没有的。在中国的宗教传统中，像基督教那样将神的世界与人的世界绝然二分的类型也不存在。我们在中国诸子百家的思想中，找不到任何与早期佛教极端否定现实世界、强调空无相类似的观点。相反，“道”的世界从不远离人的世界，正如孔子所说：“道不远人，人之为道而远人，不可以为道。”而且，“道”的这一观点并非只是孔子及其追随者拥有，包括老子、墨子、庄子在内的中国轴心时代所有的主要思想家都共享这一观念。他们共同相信，“道”虽是隐藏的，但在人的世界中却无处不发生作用，即便是愚夫愚妇在其日常生活中也能或多或少地体会并践履它。的确，轴心时代的原创观念，尤其是儒家与道家的观念，对于此后许多世纪的中国人的生活产生了日渐增长和日渐

深刻的影响。因此可以不夸张地认为,“道”和历史构成了中国文明的内核与外形。

在把中国文化传统本质上视为固有起源和独立生长的前提下,我在过去几十年里尝试沿着两条主要线索来研究中国历史。第一,中国文化必须按其自身的逻辑并同时以比较观点加以理解。我所谓的“比较观点”,是指早期帝国时代与印度佛教的比较,以及十六世纪之后与西方文化的比较。毋须赘言,十九世纪中国与西方的第二次相遇是震撼世界的历史大事。从二十世纪初开始,中国人的精神便极大地关注在中国对西方的问题上,仅仅用自身的逻辑而没有比较的观点来解释中国的过去,无疑将冒陷入简单中国中心主义的古老窠臼的风险。第二,我对从古代到二十世纪的中国思想史、社会史和文化史的研究,总是将焦点放在历史阶段的转变时期。无论是轴心时代以前,还是轴心时代及其以后,中国与其他文明相比,悠久历史的连续性尤其显著。但是,在中国历史的演进中,连续与变化是始终并存的。因此,我为自己的研究设定了两个目标:其一是弄清楚中国历史上重要的思想、社会和文化变迁,其二是尽可能辨识中国历史变迁的独特模式。

中国历史上这些意义深远的变迁远胜朝代的兴亡。“朝代循环”的观念虽为传统中国长期持有,在西方也曾

短暂盛行，但这个观念是极具误导性的。二十世纪初期，中国的历史学家以其日本同行为榜样，开始按照西方的历史模式重新建构和重新解释中国历史。此后便通常认为，中国一定曾经经历过与西方历史相似的发展阶段。在二十世纪前半期，中国的历史学家采用早期欧洲的断代模式，将中国历史分成古代、中世纪和近现代；1949 年以后，则以马克思、斯大林主义式的五阶段论取而代之。后者在今日中国仍为正统，即便在实际研究中不总是这样，至少在理论上仍是如此。这种粗糙套用的模式，无论它有什么优点，对于作为一种固有传统的中国文化都不可能是完全合理的。我确信，只有通过关注中国历史变迁的独特过程与方式，我们才能更清晰地看到这个伟大的文化传统是如何由其内在的动力——不是完全，也是主要的——从一个阶段推向另一个阶段。

现在容我转到另一个问题：作为两个不同的价值系统，中国文化如何在历史的视野中与西方文化相对？刚才讲到，我最初接触这个问题是在 1940 年代后期，那时中国与西方相对的一系列问题支配了整个中国思想界。此后，这些问题从未离开我的脑海。我在美国生活已达半个世纪，当我不时地在两个文化间游移时，这些问题对我已具有一种真实的存在意义。经过一些最初的心理调适，我早

已能乐处美国的生活方式而同时保留我的中国文化认同。然而,关注中国文化如何与西方的核心价值相容,最好的途径只能是由中国历史来提供。

中国初遇近代西方是在十六世纪末,那时耶稣会教士来到东亚传教。1583 年利玛窦到达中国,他很快发现,当时中国的宗教氛围是极其宽容的,儒、佛、道基本上被视为一回事。事实上,在王阳明(1472 - 1529)的影响下,晚明的儒家确信三教对"道"都获有洞见。正是这种宗教宽容的精神,才使得利玛窦在传教方面取得非凡的成功,许多儒家精英人物皈依了基督教,比如著名的"圣教三柱石"徐光启(1562 - 1633)、李之藻(1565 - 1630)、杨廷筠(1557 - 1627)。儒家相信人同此心,以及人皆能得"道",这种观念促使一些儒家转而支持儒耶的结合,儒家的"道"至此扩展到对基督教的包容。中国与西方在宗教层面上的这种早期关系,无论如何都不可能被解释成为一种冲突。

十九世纪末,对近代西方占主导地位的价值与理念,诸如民主、自由、平等、法治、个人自由,以及最重要的人权加以热情接受的人也是思想开放的儒家。当他们中的一些人第一次访问欧美并停留足够的时间作第一手观察时,首先给他们留下深刻印象的都是西方宪政民主的理念与

制度。协助理雅各(James Legge,1815－1897)英译儒家经典的王韬(1828－1897)在1870年从英国回到香港时,就把英国的政治与法律捧上了天。王韬可能是第一个用中文使用“民主”这一术语的儒家学者,他对晚清的儒家政治思想产生了相当大的影响。

到二十世纪初,中国仍存在以今文经学和古文经学而著称的两个相对立的儒家学派,两派虽然各有一套,但都倡导民主。前者赞成立宪制,后者推动共和制。王韬曾将英国政治与司法制度比作儒家经典所描述的三代,或许受此启发,今古文经学两派开始对早期儒家文献中的民主理念的起源与演化作系统的研究。虽然,在这样做的过程中,他们承认中西文化作为两个价值系统是可以相容的。

最后,我想就“人权”说几句。像“民主”一样,作为一个术语,“人权”是西方特有的,在传统儒家的话语中不存在。但是,如果我们同意联合国1948年的共同宣言中关于“人权”的界定,即人权是对共同人道和人类尊严的双重承认,那我们也要公正地说,儒家虽无“人权”这一西方的术语,但却具有其理念。在《论语》、《孟子》和其他早期文献中,清楚地表达了对共同人道的承认和对人类尊严的尊重。值得注意的是,早在公元一世纪,在帝王的诏书中已公开提及儒家关于人类尊严的观念,作为禁止奴隶买卖

或杀戮的有效根据。在公元9年和公元35年的两份帝王诏书中，分别引述了儒家的同一句名言："天地之性人为贵。"奴隶作为一种制度，儒家从未接受其是合法的。正是儒家的人道主义，才使得晚清儒家如此欣然地领会西方的人权理论与实践。

如果历史是一种导引，那么中西文化之间在基本的价值上似乎存在着大量重叠的共识。中国的"道"毕竟就是对共同人道和人类尊严的承认。现在我比以往更坚信，一旦中国文化回到"道"的主流，中国与西方相对的一系列问题也将终结。

“国学”与中国人文研究

一.“国学”观念的复苏

自上世纪九十年代所谓“国学热”以来,“国学”这个观念,在消歇了四十多年之后,几乎一夜之间又在中国大陆上复苏了。与其他的“热”——如“文化热”、“‘后学’热”相较,“国学热”具有两项明显的特色:第一、它的持续性,十几年来这股“热”不但未消退,而且还在继续增高;第二、它的扩张性,即从学术文化界走向社会。“国学热”的社会化,尤其是最近几年的突出现象,电视上有各种“论坛”,著名大学附设“国学”训练班,培养“企业管理”界人士的“精神资源”,甚至有些地区出现小学生“读四书、五经”的活动。大众传媒包括电视、报纸、杂志、网络则极尽推波助澜之能事。如果说“国学”今天是大陆上一个家喻户晓的词汇,大概不算是夸张。

“国学热”的社会化是一个十分复杂的现象,但不在

我要讨论的范围之内。我今天讲演的主旨是检讨"国学"和中国人文研究的关系。"国学热"不但最初是从学术和文化界开始的,而且也在学术和文化界发生了实际的影响。最明显的,清末以来的所谓"国学大师"重新为新一代人文研究者所发现,他们的著作在湮没了三四十年之后也重新受到普遍的重视。

近几年来"国学大师"的传记和全集、选集等一直是大陆出版界一个十分兴旺的部门。在中国人文研究(如文、史、哲)的领域中,劫后重生的"国学"也不断扩张它的影响力;许多著名的大学都开设了"国学研究"的专业中心,甚至还成立了"国学研究院";以"国学"命名或以"国学研究"为主旨的学报也相继问世。所以我们今天已不能忽视"国学"在人文研究方面的功能和意义。

二. "国学"与"西学"——两套学术系统的会通

"国学"一词和"国粹"一样,最初都是从日本传过来的。日本早在德川晚期,即十八与十九世纪之交,已出现了一批"国学者"(kokugakusha)。他们可以说是对日本儒学的反动,强调日本本土学术的主体性。所以"国学"概念的起源还早于"国粹"。这两个日本名词在清末都传到

了中国,变成了“中国的国学”或“中国的国粹”。章炳麟、梁启超、王国维、刘师培等人都曾正式用过“国学”或“国粹”两字。当时还有一个流行的名词——“国故”,与“国学”大致相近;章炳麟《国故论衡》在民国初年几乎人手一编,所以“国故”一词也风行中国。“五四”以后“整理国故”的运动便承之而起。(胡适说:“‘国学’只是‘国故学’的缩写。”)

以上几个概念,最近讨论很多,但我在这里不可能涉及。我所讲的“国学”主要是指中国传统的一套学术(或知识)系统而言。这个问题应该稍作检讨。中国学术系统及其分科,古今颇有变迁,此处不可能详论。最简略地说,古代“六艺”(礼、乐、射、御、书、数)春秋以下即未见流行;孔门“四科”(德行、言语、政事、文学)后世也没有认真持续下去,不过《世说新语》仍借“四科”之名为人事分类的范畴而已。但南朝宋文帝(424 至 453 年在位)建立玄学、史学、文学、儒学四科专门学校则是后世学术分科的一个重要的新开端,影响很大。玄、史、文、儒四科的划分大概受到魏晋之际荀勖(死在 289 年)将图书分为甲(经)、乙(子)、丙(史)、丁(诗赋)四部有关。“玄”在这一时代主要指易、老、庄“三玄”,即是“子学”;“儒”包括六经;“诗赋”即“文学”;“史”则自始即自成一类,这是尽人皆知的。

自唐代以来，图书分部的甲、乙、丙、丁分别写为经、史、子、集，而学术分科也顺序为经学、史学、子学、文学，两者融合为一体，于是而有“四部”之学之称，一直延续到清代。

经、史、子、文虽代表着中国的学术系统，但这一系统在清代却发生了新的变化，这便是“考证学”的全面发展，终于成为中国学术的主流。乾、嘉的考证派生出许多经典文本整理的专技知识，如训诂学、音韵学、古文字学、校勘学等；有的后来由附庸而蔚为大国，发展成为独立的学科。所以在乾嘉时期，不少人将学术分为义理（宋明理学）、考证、词章（文字）三大类，鼎足而立；其中考证最称显学，相形之下义理和词章则黯然失色。但进一步观察，义理、考证、词章的三分法并没有能够取经、史、子、文的“四部”之学而代之。有清一代考证的主要对象最先是经，其次则史，再其次为子，最后更扩大到集部（如戴震的《屈原赋注》）。可知考证虽愈来愈精确，但毕竟纯是一种研究的方法，所以经、史、子、文都用得上它，当时章学诚已指出这一点了。事实上从乾嘉到晚清，考证是和“四部”之学紧密结合在一起的，《四库提要》和张之洞的《书目答问》便是最明显的例子。在清末卓然成家的学者几乎都是从《四库提要》中训练出来的；而他们早年治学入门也无不假道于《书目答问》，因为它提供了考证学者整理出来的最佳

版本。

通过以上简略的析论,中国传统学术系统在清末的最新面貌可以这样概括:经过考证方法洗礼之后的"四部"之学。前引章炳麟、梁启超、王国维、刘师培诸人笔下的"国学"一词便指此而言,因为他们都是从这一学术系统中成长起来的,尽管他们治学的重点和范围各有不同。但他们愿意转借日本的"国学"一词作为自家学术系统的代称,这就表示他们心中还有一个"西学"的观念;事实上,他们是最先在"国学"与"西学"之间寻求会通的人。这里也应该对于"西学"的概念及其在清末的涵义稍作一点澄清。

自明末以来,"西学"主要指西方的自然科学,当时称之为天文、历算。晚清冯桂芬《采西学议》(见《校邠庐抗议》)仍将"西学"等同于现代科技。甚至1896年梁启超编《西学书目表》,情况也没有基本改变。梁氏所收集的有关西学译著一共三百种,他分成三类:第一类是"西学",为上卷,包括算学、重学、电学、化学等,完全属于自然科学的范畴。第二类不称作"西学"而名之为"西政",包括史志、官制、学制、法律、农政、矿政等,收在中卷。这些书都是关于西方各国如何处理实际事务的记载,确实和"学"扯不上关系。第三类是"杂类之书",为游记、报章

等，收入下卷，更不足以当“学”的称号了。《西学书目表》是一条最可信的证据，证明到1896年为止，中国人对“西学”一般的认识大体仍未超出自然科学及其技术应用的范围之外。当时虽有“西学”大师严复，为知识界所普遍尊敬，但他的西方名著翻译是后来的事。1896年10月严复《与梁启超书》，中有“拙译《天演论》仅将原稿寄去”的话，可知梁在编《西学书目表》时并未见到《天演论》刊本。（按：《天演论》刊本今可见者以1895年陕西味经售书处重刊本为最早，当时似未普遍流通。）据我阅览所及，最早扩大“西学”这一概念的，其功仍应归之于严复。1898年阴历八月初三日（阳历9月18日，即戊戌政变的前三天），他在通艺学堂讲“西学门径功用”，第一次对西学作了比较全面的介绍。他首先在各种专门学科之上，强调“玄学”的重要性，其次又在自然科学之外揭出“群学”，包括政治、刑名、理则、史学等，即今天所谓社会科学（见《严复合集》，台北：辜公亮文教基金会，1998，第一册，页168－171）。所以这篇演词具有一种象征意义，即“西学”在中国知识人心中的重要性开始从自然科学转向人文研究。严氏所译诸书，如斯密亚丹《原富》、斯宾塞《群学肄言》、约翰穆勒《群己权界论》、甄克思《社会通诠》等都刊行在1901至1904年之间，而上述“西学”从自然科学到人文研

究的转向便发生在严译流行全国的时候，严复在这一重要转折点上所发挥的影响力是决定性的。从此以后，中国学人以“国学”与“西学”对举而进行讨论，其“西学”主要即是指西方人文社会科学而言。

这里应该郑重指出：清末学人虽然以“国学”（或“国粹”）与西方学术系统作鲜明的对比，但却没有抗拒“西学”的涵义。相反地，他们基本上承认了“西学”的价值，兼肯定“西学”有助于“国学”研究。所以《国粹学报略例》毫不迟疑地宣称：“于泰西学术，其有新理特识足以证明中学者，皆从阐发。”这不是一句空洞的门面话，《国粹学报》自始至终（1905－1911）都实践了这句诺言。其中主要撰稿人之一刘师培表现得尤其积极。一方面，他把自己擅长的文字训诂之学与斯宾塞社会学观察互相沟通，而写了《论小学与社会学之关系》（收在《左盦外集》，《刘申叔先生遗书》本），共三十三则，认为“西人社会之学可以考中国造字之原”。此外又写了《论中土文字有益于世界》一文，反过来以中土文字的涵义证实西方社会学的观察。在这一问题上，他也许受了严复的影响，因为严氏在《群学肄言·译余赘语》中已说：“尝考六书文义，而知古人之说与西学合。”同时章炳麟也同意刘师培以进化论解释中国文字演变的次第。另一方面，刘氏又作种种努力，以打通中

西两种学术系统之间的隔阂。在这一层面上,他的《国学发微》和《周末学术史序》二书最有代表性。在前一书中,他处处引用西方自希腊、罗马以至近代哲学、宗教、学术的种种观念,来阐明中国的经子诸学"合于西儒"。在后一书中他则将中国古代学术思想史,分别系于西方范畴之下,一一加以论述,如心理学、伦理学、社会学、宗教学、政法学(即政治学)、计学(即经济学)等共十六类。这明明是要将中国原有的"四部"系统转化为西方学科分类。

但这不仅刘氏一人如此,王国维批评张之洞主持的大学学科章程,也完全接受了欧洲的知识分类系统,主张将中国原有经、史、子、文四部分别纳入哲学、史学、文学、心理学、伦理学等等西方的分科系统之内(见《奏定经学科大学、文学科大学章程书后》)。再就史学一门而论,梁启超所提倡的"新史学"也是以西方系统为依归。他在《原拟中国文化史目录》中便包括了种族、政制、法律、财政教育、宗教礼俗、学术思想、国际关系、文学、美术等等专史,与同时《国粹学报》邓实所提倡的"国史"以及章炳麟所构想的"通史"几乎完全一致。

清末民初是"国学"兴起的阶段,它构成了现代中国人文研究的主流。以实质内涵而言,"国学"自是中国本土的学术系统,但它自始便要求与西方学术系统互相沟

通，并且在概念化方面受到了西方的影响。所以“国学”不能简单地视为乾、嘉考证学的延续。这一点在它的下一个阶段表现得很清楚。

三. “五四”以后“整理国故”的运动

钱玄同论国故研究运动，分为前后二期，以 1917 年划界。这是因为他断定新文化运动为第二期的开始，所以他说“第二期较第一期研究之方法更为精密，研究之结论更为正确”（《刘申叔先生遗书序》）。他是前后两期的参与者，他的话是值得重视的。

关于第二阶段的国故研究，1922 年胡适为北大《国学季刊》所写的《发刊宣言》将“整理国故”的规划和意义陈述得非常清楚。这篇《宣言》是代表《季刊》全体编辑人写的。（编辑共十一人：胡适、沈兼士、钱玄同、周作人、马裕藻、朱希祖、李大钊、单不庵、刘文典、郑奠、王伯祥。）写成后又经过钱玄同的批评，然后才修改定稿。所以《宣言》表达了当时“国学界”的共识，不是胡适一人的私见。《宣言》开头便说国学界正处于“青黄不接的时期，只有三五个老辈在那里支撑门面”。根据他的日记，我们知道这“三五个老辈”是指王国维、罗振玉、叶德辉、章炳麟和梁

启超。这恰可证明“整理国故”是直接继承清末民初的“国学”运动而起的。因此无论在“承先”或“启后”方面，第二期“整理国故”和第一期“国学”都持基本相同的态度:在“承先”方面,《宣言》首先肯定清代三百年的学术成绩为“整理国故”奠定了坚实的基础;在“启后”方面,《宣言》也主张从中国原有的学术系统向西方近代的学术系统转移,不过目的更明确,方法更自觉了。

《宣言》最有影响的部分是提出:“国学的使命是要使大家懂得中国过去的文化史;国学的方法是要用历史的眼光来整理一切过去文化的历史;国学的目的是要做成中国文化史。国学的系统的研究,要以此为归宿。”在这一指导原则下,进行“专史式的整理”,包括民族史、语言文字史、经济史、政治史、国际交通史、思想学术史、宗教史、文艺史、风俗史、制度史,一共十种专史。《宣言》要求国学家先在各专史上建立起一个基本架构,然后综合成一部“中国文化史”的大间架。当然,无论是专史或全部文化史的架构都是开放的,随时因研究的新进展而不断修订,但国学研究必以建立中国文化史的整体架构为最后归宿,则是“整理国故”的中心意义之所在。

我特别重视这篇《宣言》,并不是因为它为中国人文研究的规划已到了完美的境地。相反地,从今天的眼光

看，其中可以批评之处甚多，专史的分类尤可商榷。我重视它，是因为这一设计在二十世纪中叶以前确实发挥了重大的导向作用。从 1922 至 1949 年，"整理国故"的大运动大体是朝着这一方向进行的。"五四"以来所出现的"国学大师"，尽管治学途径各有不同，整体地看，都是在各门专史上做出了重大贡献的学者。他们之中，有些建立了专史的架构，有些更从专史架构上攀通史的架构。

总之，前后两期的"国学"研究都在寻求如何打通中国原有学术系统和西方现代学术系统之间的隔阂。在这一关联上，我必须一提傅斯年 1928 年所写的《历史语言研究所工作之旨趣》。这也是一篇重要的文献，与胡适《宣言》同样具有划时代的意义，也发生了实际的影响。如果说胡适"整理国故"尚徘徊于中、西两种学术系统之间，傅的《旨趣》则毫不迟疑地准备超越中国的学术系统，一心一意进入西方现代的学术系统。不过他不认为这一新系统是属于西方的，而视之为普世系统。所以《旨趣》特别说："我们反对'国故'一个观念。"这句话表面似乎是与胡适唱反调，但事实上则是把胡适所谓"以科学方法整理国故"的构想推到它的逻辑的终点。他已认定"学"无国界，所以说："要把历史学、语言学建设得和生物学、地质学等同样。"换句话说，凡可称"学"者必是一种"科学"，"科

学"则"断不以国别成逻辑的分别,不过因地域的方便成分工"。所以在史语所最早分组中,历史学一门中只有"文籍考订"和"史料征集"两组可以与中国原有学术系统(清代以来的朴学)发生关系,其余都是现代的普世"科学"了。

《旨趣》如此,实践中是否能完全超越"国学",则是另一问题。但我们不能不承认这篇《旨趣》的重要性。

四. 回顾与展望

先师钱宾四(穆)先生早在 1928 年就已指出:"学术本无国界。'国学'一名,前既无承,将来亦恐不立,特为一时代的名词。"(《国学概论 · 弁言》)这句话常常见引于今天大陆上关于"国学"讨论的文字中。但八十年了,这一"时代的名词"不但仍然存在,而且重获活力。这似乎说明:中西两套学术系统至今还没有融化为一体。我们应该怎样理解这一历史现象呢?在这最后一节中,让我借着回顾与展望的机会,试着对这个问题作一检讨。

首先让我们回顾一下钱玄同所说的第一期国故研究,始于二十世纪初年,严复通过译书将"西学"推拓到人文研究的领域。严氏译介的"西学"直接影响到当时国学的

新发展。梁启超1902年撰《论中国学术思想变迁之大势》,在结尾处说:

> 严几道(复)译赫胥黎天演论、斯密亚丹原富等书,方苏润思想界。十年来思想之丕变,严氏大有力焉。……但使外学之输入者果昌,则其间接之影响也使吾国学别添活气,吾敢断言也。但今日欲使外学之真精神普及于祖国,则当转输之任者必邃于国学,然后能收其效。(收在《饮冰室文集之七》,页104)

这是公开承认西学的重要性在于它能为国学"添活气",而且也必须与国学相结合,它的"真精神"才能"普及于祖国"。所以梁启超流亡日本后便以速成方式取得日文的阅读能力,然后泛览于西方思想史与社会科学。他在西学方面所得虽浅,但眼界为之大开,很快便为国学开辟了新的疆域。1902年他的《新史学》发表在《新民丛报》创刊号上,严复读后竟叹为"石破天惊之作"(见《与张元济书·十四》,《合集》第一册,页283)。他在国学领域中本以史学见长,所以一旦接受了西方史学观念,即能触类旁通,推陈出新。他的《论中国学术思想变迁之大势》也显

然是从日人所撰思想史之类的著作中获得启示，与中国传统的“学案”截然异趣。胡适说他后来走上中国哲学史研究的道路便是受了此文的影响（见《四十自述》，收在《胡适全集》第十八册，合肥：安徽教育出版社，页62）。可见这篇融会西学与国学的论文确有转移学风的大功绩。

另一支受严复译书的激发而会通西学与国学的则是《国粹学报》派，其中尤以刘师培和邓实两人的文字最有代表性；他们都对严译斯宾塞《群学肄言》十分倾服。邓实深信斯宾塞的社会进化论，认为完全合乎“黄人进化之阶段”。刘师培在日本期间（1907－1908）更广读社会学著作，对严复的观察作更进一层的回应。严氏在《译〈群学肄言〉自序》（1903）中说：“群学何？用科学之律令察民群之变端，以明既往，测方来也。”（见《合集》本，第一册，页294）这是十九世纪流行的实证主义观点，相信社会科学也和自然科学一样，最后可以找到进化的规律（“科学之律令”），鉴往而知来。刘师培当时也接受了这一观点，所以在《论中土文字有益于世界》（1908）中加以发挥，最后并指出，在西方社会学著作中，“以斯宾塞尔氏、因格尔斯氏之书为最精”（收在《左盦外集》）。“因格尔斯”即恩格斯，这是指《家族、私有财产与国家的起源》一书而言，代表了实证主义的最后归宿。必是沿着这条西学的思路，

刘师培才翻译了《共产主义者宣言》。这是从严复译书派生出来的另一支西学,而且和梁启超所传承的一支相同,后来也在国学研究上激起了波澜,即马克思主义史学在中国的兴起。1930年郭沫若《中国古代社会研究》是这一方面的开山之作;此书以恩格斯《家族、私有财产与国家的起源》为理论根据,而充分运用了王国维卜辞研究的创获。这一发展大概不是当年刘师培和《国粹学报》派所能预见的。

在结束第一期国故研究的回顾之前,我们必须对王国维所代表的一支西学有所论述。王国维当然也受过严译西书的影响,但是他早年便已取得英文和日文的阅读能力,而兴趣又偏于纯哲学,因此对严复的西学取径颇有微词:认为严氏"所奉为英吉利之功利论及进化论,不解纯粹哲学";所译西书不过是"哲学之各分科如经济、社会等等"而已(见《论近年之学术界》,收在《静安文集》,《王静安先生遗书》本,第四册)。王国维的评论大体合乎事实,不过说严氏"不解纯粹哲学",则嫌下语过重。十九世纪下半叶正值黑格尔在英国哲学界如日中天的时代,后来反对德国唯心论的罗素(B. A. W. Russell)和穆尔(G. E. Moore)无不经过一个黑格尔的阶段。严复留学英伦适逢其会,不可能逃得过黑格尔的影响。他在1906年写《述黑

格儿惟心论》(原加英文"Hegal's Philosophy of Mind")一文,对黑格尔的"心"之三义——主观心、客观心、无对待心——加以分辨,并对主、客二心做了简要的介绍。文末复将日耳曼哲学谱系划出一个大轮廓,从康德、费希特(Fichte)、谢林(Schelling)一直讲到黑格尔和叔本华(见《合集》第二册,页446-455)。严复诚然不是玄思型的学人,但我们并不能因此而说他"不解纯粹哲学"。

概括地说,王国维最初虽也假途于严译而接触到西学,但是他另辟途径,不久便突破了严复的樊篱,把西学推拓到哲学的领域。自1899至1905年,他足足有六七年的时间浸润在康德、叔本华、尼采等人的著作之中。同时由于教学的关系,他也涉及心理学、社会学、名学、法学各科,并译英、日有关教材为讲义。所以在二十世纪初年,他代表了西学在中国的最高水平,无论就广度或深度而言,都当之无愧。但同时我们也都承认:在第一期国故研究中,王国维的成绩最为出类拔萃。那么他的西学和国学之间是不是有一种内在的联系呢?让我们先看他自己的说法:

> 余谓中西二学,盛则俱盛,衰则俱衰。风气既开,互相推助。且居今日之世,讲今日之学,未有西学不兴而中学能兴者,亦未有中学不兴而西

学能兴者。(《国学丛刊序》,收在《观堂别集》卷四,《遗书》本第三册)

此序撰于1911年,正值他告别西方哲学转入经、史、甲骨、金文学研究之际。从“互相推助”一语推测,这几句话也许是他现身说法。陈寅恪为他的《遗书》作序,曾扼要地举出三个方面以概括他的学术特色:“一曰取地下之实物与纸上之遗文互相证释”;“二曰取异族之故书与吾国之旧籍互相补正”;“三曰取外来之观念与固有之材料互相参证”。关于最后一方面其具体的表现是在“文艺批评及小说戏曲之作如《红楼梦评论》及《宋元戏曲考》等”。陈寅恪的概括极为精到,但读者不可误会王国维所受西学的影响仅限于早年所吸收的日耳曼哲学。事实上,西学对他的影响是一种整体性的,不在一枝一节之间。除上述哲学与社会科学外,欧洲历史也在他的博览范围之内(见《欧罗巴通史序》,收在《静安文集续编》,《遗书》本第四册)。因此我认为后期他从哲学、文学转入史学、考古,也依然得力于他在西方人文学术的深厚修养。罗振玉说他东渡日本之后“尽弃前学,专治经史,日读注疏……又旁治古文字声韵之学”(《观堂集林·序》),好像他完全局限在乾嘉考证学的范围之内。按之实际,此说未免言过其实。

我认为还是他的弟弟王国华的话最为公允：

> 先兄治学之方虽有类于乾嘉诸老，而实非乾嘉诸老所能范围。其疑古也，不仅抉其理之所难符，而必寻其伪之所自出。其创新也，不仅罗其证之所应有，而必通其类例之所在。此有得于西欧学术精湛绵密之助也。（见《遗书·序三》）

这就是说，王国维已将西方人文修养融化在自己治学的整体方式之中。因此无论是以卜辞考商史或参照他族故书以重建辽、金、元史地之学，其中都贯注了西学的精神；他提出的问题及其解答问题的方式都越出了乾嘉考证的范围之外。我们只要举《殷周制度论》（《观堂集林》卷十，《遗书》本）便可以说明一切了。这篇轰动一时的名文撰于1917年，即新文化运动（白话文革命）开始之年，其中并未引用任何西方学说，但全文以"政治与文化之变革"为基本概念，而统整无数具体的历史发现于其下，层次分明。如果不是由于对西学已探骊得珠，他根本不可能发展出如此新颖的历史构想。

以上我们回顾了第一阶段国学与西学的互相交涉。大体上说，梁启超以为西学昌则"必使吾国学别添活气"

或王国维所谓"中西二学,盛则俱盛"恰好可以概括这一阶段的特色。总之,在这一阶段中,中国的国学家,除王国维外,对于西学虽都不免浅尝而止,但他们的视野却因之而大开,中国人文研究的现代化便由此发端。

关于"国故运动第二期",让我解释一下为什么钱玄同断言:"第二期较第一期研究之方法更为精密,研究之结论更为正确"。首先这是因为钱氏心中有"科学方法整理国故"这句口号。这一口号是胡适最早提出来的,但很快便获得主流国学界的普遍接受。其次,胡适自 1917 年回国以来,便全力提倡"方法论运动"。他的《中国哲学史大纲》事实上也是一部以方法论为中心的历史研究,因为它的前身即是《中国古代逻辑方法的发展》(原为英文)。从 1917 年起,他在《北京大学月刊》上发表了一系列的《清代汉学家的科学方法》,后来(1921 年)又扩大整理成《清代学者的治学方法》(收在《胡适文存》第一集)。在这篇影响极大的论文中,他不但肯定了清代考证是"科学方法",而且更进一步把"科学方法"总括成"大胆的假设,小心的求证"十个大字,一直流传到今天。钱玄同对胡适所提倡的"科学方法"是很信任的,他也相信方法愈"精密",研究的结论便愈"正确",所以他才毫不迟疑地对于第二期的国故研究做出上述的论断。

如果从国学与西学的关系着眼，我们可以说，第二期与第一期最大的不同是新一代学人中很多已在西方接受了人文研究的长期训练，因此能出色当行地将西学和国学直接结合起来，不必再假途于日本了。胡适的《中国哲学史大纲》之所以成为第二期国故研究的"典范"（paradigm），开辟了一代的学术风气，其原因便在这里。正如蔡元培为该书作序所说的，胡适一方面能运用清代的考证方法驾驭材料，另一方面又能参考西洋哲学史的形式构成一个完整的系统。

第二期的另一重大特色是西方人文社会科学全面进入了中国高等教育的系统；大学文、法两院的科系基本上是仿照西方（特别是美国）体制而建立起来的。当时中国人文社会科学家中出现了一种新的声音，即要求将所谓"国学"研究分门别类地收入各学科之内，如哲学、文学、史学、政治学、经济学、社会学、法律学等等。这一构想比第一期的刘师培又向前跨了一大步；刘氏不过试用西方学科分类以组织中国史料，但他并没有否定"国学"是一个相对独立而自主的研究领域。上述某些新一代的学人则不然，他们认为西方人文社会科学，和自然科学一样，已取得了普世的有效性，可以应用于任何文化或社会。因此金岳霖才认定"中国哲学"应该理解为"在中国的哲学"

(Philosophy in China),而不是“中国的哲学”(Chinese Philosophy)。正如“中国物理学”只能是“物理学在中国”,而不是“中国的物理学”(Chinese Physics),因为严格地说,后者是根本不存在的。又如前面所引傅斯年的话,要把历史学建设得和生物学、地质学一样,这和金岳霖的观点显然是一致的。不但如此,他和李济都不承认“国学”或“汉学”(Sinology)是一个严格意义上的学科(academic discipline)。李济晚年与人讨论“汉学”问题,曾很坦率地说:他只知道赵元任是语言学家、陈寅恪是历史学家,但不愿称他们为“汉学家”。

第二期之所以有此新观点的出现也是很自然的。由于“五四”新文化运动对于“赛先生”(Mr. Science)的无上崇拜,至少知识人在有意无意之间发展出一种今天称之为“科学主义”(Scientism)的心态。这一心态在当时主要表现在三个方面:第一、他们深信科学(指自然科学)所取得的知识是最可信、最有价值的知识(如物理学的知识)。第二、他们也深信,人文社会科学是追随着自然科学的成功榜样而发展出来的。虽然由于研究对象不同,人文社会研究也许永远达不到与自然科学同样高度的精确性,但所建立的知识则必然属于同一性质。第三、他们又相信,有一种普遍性的研究方法可以取得客观的知识,无论用之于

自然科学或人文社会科学都同样有效;这便是所谓"科学方法"。从这三项互相关涉的信念出发,于是他们之中有一部分人要求将国学研究分别依其性质纳入西方各种学术纪律之内加以处理;他们的理由是:唯有如此,国学研究所取得的新知识才能具备"科学的"身份。

但是这一新构想仅存在于理论上,实践中则未有着落。这是由于人文研究和自然科学之间大有分别。晚清以来,中国学术和教育界已完全接受了西方自然科学的系统,将自家原有的一套抛弃了(详见我的《环绕着"李约瑟问题"的反思》)。因此在自然科学领域内,基本上不存在中西之间的歧异(除了医学方面偶有所见之外)。但人文研究在中国早有一个源远流长的传统,清末以来中国学人虽引西学与国学相映发,并不断地寻求两大学术系统的会通,但到现在为止,二者仍未脱"二水分流"的状态。中国原有的学术系统,我在本文之始已略作概括,这里不必再说。我只想指出,这一系统有它自己特有的问题及其解决方式与技术,并不能轻易地为西方系统所吸收。这里首先是因为人文社会现象与自然现象不同,后者是普世性的,没有地域、民族的界线,但前者则无不受地域、民族、文化的制约。其次,西方的人文、社会科学是根据西方的特有的经验建立起来的。尽管这些学科与自然科学一样,也都

采取了普遍的形式，它们所概括出来的原理或规律毕竟不能“放之四海而皆准”。举例言之，一个在西方受过哲学史专业训练的人绝不可能把他学习西方哲学史的心得和经验原封不动地全部搬到中国哲学史的研究上面，甚至也不可能立即在中国哲学文本中展开工作。他必须另外接受一套中国传统学术的训练，特别是经学和子学，否则他将面对着大量的中国资料而手足无措。前引蔡元培说，胡适同时受过西方哲学史和中国考证学的双重训练，因此能在一年之中写出《中国哲学史大纲》，这句话更为我们提供一条实证。不但如此，胡适中年以后决定改用“中国思想史”的名称，也极值得注意。他从中国文献的研究过程中显然已发现西方“哲学”这一概念，用在中国材料上并不完全恰当。

以实际的研究成绩来说，第二期拥有相当辉煌的纪录。胡适的《中国哲学史大纲》建立了新的典范，影响很大，但开创之作，疏略是不可避免的。深入西学之后转而在国故研究方面做出重大贡献者，代有其人。以老一辈而言，如陈寅恪的史学、傅斯年的古代民族史、汤用彤的佛教史、萧公权的政治思想史，都代表了中西融合的学术精品，比胡适的开创之作成熟得多了。又由于西学已普遍传入中国的关系，从中国学术系统中出身的人此时也同样可以

灵活运用西方的观念和著作方式,在国故研究的领域中写下传世之作。就我较熟悉的史学界而言,陈垣、柳诒徵、吕思勉、顾颉刚和先师钱穆五位大师可为典型代表。总结地说,从1920年代到1949年,第二期国故研究是在新典范之下进行常态的工作,创获极多,不仅见于专书,而且以现代论文的方式出现在当时许多第一流学术刊物上面,如北大《国学季刊》、《清华学报》、《中央研究院历史语言研究所集刊》、《燕京学报》等等。因此这一期的成绩得到国际汉学界(日本和西方)的高度重视,限于篇幅,这里不能详说了。

前已言之,在第二期中,西方人文、社会科学已深入中国学术和教育体制之内,与第一期截然不同。但就王国维所谓"中西二学,盛则俱盛"一点而论,第二期和第一期则仍然是连续的。国学和西学虽未能融成一体,"互相推助"却比第一期更为密切,这也是一个很明显的趋势。1937年日本全面侵华,学术研究自然受到严重的影响。但由于三十年代学人所积累的研究成果十分丰厚,许多名著都是在抗战时期出版的。如果上述趋势能延续下去,"中西二学,盛则俱盛"的局面或将有新的发展,也未可知。但不幸的是,1949年以下三十年间"中西二学"竟同时进入"衰则俱衰"的阶段。

1949年8月16日胡适《致赵元任夫妇》信说：

> 七月七日香港《大公报》记“全国社会科学工作者代表会议”筹备会，于七月十七日在北平开幕。……朱德说：“世界上只有一种正确的社会科学，这就是马克司、列宁主义。”Wonderful！（《胡适全集》，合肥：安徽教育出版社，2003，第二十五卷，页413）

所以自1949年起，西方人文、社会科学和国故学同时从中国大陆上消失了。一切有关中国历史、文学、思想之类的研究，以前属于“国故”范围的，此时则全部收进了马列主义的分科系统之中。前面已指出，第二阶段曾有人主张将国故研究分别纳入西方人文、社会科学的系统之中，但他们的愿望未能实现。现在马列主义者居然得到了成功，将国故拆散了，收进另一套西方“正确的社会科学”之内。从这一特殊意义上说，第二阶段以西学为普世真理的意识不但延续到1949年以后，并且由潜之显，一变而成为不容置疑的全民信仰了。

大陆上“中西二学，衰则俱衰”的状态在上世纪八十年代初开始变化。八十年代的“文化热”清楚地显示：在

中断了三十年之后，新一代知识人对西方人文学术和思想发生了无限的向往。与此同时，有关"中国文化"、"儒家"、"孔子"甚至"国学"的讨论也出现了，不过远不能与"文化热"相比而已。但由于尽人皆知的原因，一入九十年代，知识人对于西方文化的向往已无法继续下去了，代之而起的则是"国学热"。这两种"热"本身的成分都是很复杂的，二者兴起与衰落的历史背景也不是几句话可以说得清楚的。和"文化热"一样，"国学热"也是一个社会政治运动，因此不在本文讨论的范围之内。在结束本文之前，让我把"国学"仅仅当作一种纯学术性的活动，作一点展望。

首先我要指出，今天"国学"和"西学"的生态都已和1949年以前的情况大为不同。以国学而言，由于老辈凋谢，继起的人很少，已无法维持"国故"第二期（1917-1949）的研究水平了。过去属于常识层面的东西，现在或不免已解人难索了。所以如何重建国学这块园地，使它既有森严的纪律，又复欣欣向荣，是当前一个最迫切的任务。以西学而言，自1960年代以来，西方中心论和实证主义思维（科学主义即其最极端的表现）已渐渐失去以往的主流地位。英、美分析哲学的霸权之受到欧洲大陆种种思潮的挑战，尤其具有划时代的意义（参看我的《对塔说相轮》及

《补篇》)。“后学”——“后现代”、“后结构”、“后殖民”——的兴起,新左派、多元文化论等的流行更使人眼花缭乱。中国知识人如果对西方学术和思想史缺乏通贯的认识,但又急于以西方文化为参照系统重新“整理国故”,他所面临的陷阱是无数的。第二期的特色是“以科学方法整理国故”,今天很可能变成“从后现代主义的观点解构前现代的国故”。此事偶一为之未尝不能如匡衡说诗,足解人颐,但若真想由此捷径重建中国的历史与文化,则国故的前途将是很渺茫的。

最后我要郑重地指出,一方面由于西方中心论、科学主义走向式微,而另一方面文化多元论已逐渐成为人文、社会科学界的共识,国学作为一门学术已不再有消解于西学之中的危险。中国自有一个源远流长的人文研究传统,这一传统虽在近百年中受过西学的不断刷新,却仍然未失其原有的文化身份(cultural identity)。我们只要稍稍检视一下“五四”以下三十年间国学界留下来的一些经典作品,上述的论点便可以得到充足的印证。但国学必须继续保持它向西方人文社会科学的开放性;在这一方面它和第一、第二期的态度是一脉相承的。所不同者,西学不应再被视为“科学之律令”或普世的真理,它将作为参考比较的材料而出现在国学研究的领域之中。作为参考比较的

材料,国学家对于西学则应只嫌其少,不厌其多,这是我个人深信不疑的。

2010年1月15日

试论中国人文研究的再出发

最近读了英国作家华特生(Peter Watson)《现代心灵——二十世纪知识思想史》(*The Modern Mind: An Intellectual History of the 20th Century*, 2001)一部大书,全面地考察了西方近百年来的思想变化,深有所感。我觉得其中有关人文方面的叙述,很有助于我们重新考虑如何研究中国人文传统的问题。因此我又重读了几年前出版的《转变中的美国学院文化》(Thomas Bender, Carl E. Schorske, and Stephen R. Graubard, eds., *American Academic Culture in Transformation*, 1997),其中检讨了哲学、文学、史学、经济学在最近一二十年的大转变,可以使我们进一步认清西方人文研究的新动向。本文分上、下两篇:上篇论西方人文思想的转变,即以上述两书为主要参考资料。下篇讨论这一百年来,中国人文研究与西方思想的关系,则根据平时学思所得。我想通过这两方面的观察,对今后中国人文研究的再出发提出一点初步的建议。文成于仓卒,思虑未

周,读者谅之。

上　篇

科学革命虽早始于十七世纪,但科学主宰人类的生活,从局部到全面,则是二十世纪的新发展。科学及其所衍生的实用技术今天已经由西方传布至全世界,这是所谓"全球化"的基本动力之所在。我们必须牢牢记住科技越来越支配现代生活这一事实,然后才能对人文研究在今天的处境有一个清醒的认识。让我略举实例,以说明我的意思。

1900 年发现了量子学说的蒲朗克(Max Planck)自然是公认的物理学大家,毫无争议。但十九世纪下半叶的德国,人文学科的地位仍远在新兴的科学之上。蒲氏出生在一个宗教和学术的世家,家人和亲戚并不鼓励他去学物理,甚至还有加以嘲笑的。他们都认为人文是比科学更为优越的知识方式。到了二十世纪中期,人文与科学之间的相对比重已发生巨大的变化。1959 年英国剑桥大学所爆发的"两种文化"争论,便是最有象征性的事件。斯诺(C. P. Snow)是出身剑桥的科学家,其科学研究却以失败著名,后来改写小说,同时又兼任政府的科学顾问。这年 5

月他去母校演讲，题目是“两种文化与科学革命”。他将英国知识人分为两类，一类是人文，一类是科学。他对这两类知识人都提出了尖锐的指责：英国的政治与社会决策权力大体上掌握在人文知识人的手上，他们在大学时期的训练不外经典、史学和文学，但对科学却一窍不通。在他看来，二十世纪才是真正科学革命的时代，许多基本发现，如物理、生物等，都出现在二十世纪上半叶。因此国家政策由科学外行来拟定，是极危险的事。另一方面，他也批评科学知识人缺少人文修养，以致往往轻视人文学。斯诺的主要论点在今天看来实在很平常，但当时却引起了西方学术文化界的巨大震撼。首先发难的是剑桥大学的文学批评家李维思(F. R. Leavis)，他强调科学与人文的方法不同，语言不同，“两种文化”之说是无知妄作。随之纽约哥伦比亚大学的崔林(Lionel Trilling)评论这一争论，也认为斯诺过于简化人文的复杂内涵，认为“两种文化”的对比不能成立。

我引用这个公案并不是对争论的本身有兴趣，而是借此说明：从蒲朗克到斯诺，短短七八十年之间，科学与人文在西方社会的地位，一升一降，已发生了惊人的变化。争论之所以出现，并持续至今(按：1999 年英国广播公司曾为此特制四十年纪念的讨论节目)，象征着科学迅速地取

代人文的新现象。四十年后反观这场争辩，似乎斯诺更有先见之明，科学文化现在几乎已渗透到日常生活的每一角落。相随而来的，则是文化评论家对科学的中心地位比斯诺更加肯定了。因此继“两种文化”的讨论之后，布洛克曼(John Brockman)在1995年又提出“第三种文化”的说法。所谓“第三种文化”并不是科学与人文交流以后的新综合，而是科学知识的通俗化和普及化。最近二三十年来，物理学家、天文学家、生物学家中已有不少人开始专为一般读者写深入浅出的通俗读物。这些作品虽说是为了“雅俗共赏”(popular)，其实还是假定了一定程度的科学训练，读者若没有相当的数理知识，还是不容易吸收的。今天西方任何一家具规模的书店都有几个书架陈列着这些读物。这是二三十年前所未有的现象，一般人的“人文修养”大有为“科学修养”取而代之的趋势。

1987年贾柯比(Russell Jacoby)出版了一部书，名为《最后的知识人》(*The Last Intellectuals*)，主要讨论为什么所谓“公共知识人”(public intellectual)在美国社会呈现逐渐减少的倾向。此书的解说很繁复，这里不能也不必涉及。值得注意的是布洛克曼在《第三种文化》(*The Third Culture*)中所提出的答案。他认为二十世纪中叶以来美国的公共知识人曾经大多数都是人文、社会科学出身，他们

所发挥的功能今天已为科学家所取代。譬如贾柯比在书中特别指出，英、美的分析哲学已取得全面的胜利，应该更合乎科学时代的需要，但何以他们在社会上的一般影响力反而比不上二十世纪中叶以前的哲学家？布氏的回答非常干脆：科学今天无论在政策或哲学涵义方面，其所引申的后果比从前越来越深远，政府与社会都不能不更加重视。分析哲学家尽管在"科学的哲学"（Philosophy of Science）方面有种种精巧的建构，但是毕竟还是科学家对他本行所进行的哲学思考更为先进，也更为有用。

我必须说明，这里引布洛克曼的话，不过是借以指出一个无可否认的历史事实，即在一般人的意识中，科学今天已稳居文化领航的地位，人文则退处次席。我虽不同意布洛克曼对整个问题的分析，但不能不接受他所陈述的事实。现在人文与科学之间"霸权"交替的史迹已明，让我在这个基础上，检视一下人文研究在二十世纪的动向。

在这篇短论中，我试图提出一个高度概括性的观察：二十世纪的人文、社会科学在建立它们个别领域中的"知识"时，都曾奉自然科学为典范。这显然是因为自然科学如物理所创获的知识不但具有普遍性、准确性、稳定性，而且它的方法也十分严格。人文研究见贤思齐是很自然的，尽管这一效颦运动并没有取得预期的效果，甚至失败远多

于成功，但整体来看，二十世纪的人文研究一直在科学典范的引诱之下游移徘徊，则是一个无可否认的事实。姑就文、史、哲三门各说几句话，以见其梗概。

先从我比较熟悉的史学说起。由于对兰克（Leopold von Ranke）的不完整的了解，自十九世纪末以来，西方（英、美、法）史学主流便是要把它变成一种“科学”（即所谓“科学的史学”，Scientific History）。二十世纪西方史学的流派多不胜数，但其中最有势力的几乎都企图从不同的角度与层面把史学化为“科学”。马克思派的历史“规律”说固不必说，法国年鉴派的“长期”结构或系统也是尽量要拉近历史现象和自然现象之间的距离，因而可以接受“科学的处理”。二十世纪初叶美国“新史学”继“科学的史学”之后，其目的仍然是为了扩大史学的“科学化”，不过不是直接与自然科学接轨，而是与社会科学合流，而社会科学当然奉自然科学为最高的知识典范。这一潮流在美继长增高，至五六十年代而登峰造极。

在这一风气下所取得的最大创获，则在美国经济史方面。佛格尔（Robert W. Fogel）与诺尔思（Douglass C. North）等从六十年代到七十年代中，曾运用经济计量的方法，通过电脑对庞大统计数字的处理，研究了美国史上的

经济成长、铁路建造以及奴隶制度等多方面问题，得出了许多重要的新结论。但严格地说，这项成就已属于经济学，而不是史学。所以他们在几年前因此而获得了诺贝尔经济学奖。尽管如此，美国一般史学家对于他们的结论还是颇多持疑。佛格尔关于南方黑奴是奴隶制度的受益者之说，便引起了巨大的争论。量化史学在六十年代极受重视，社会史（如家庭关系）、政治史（如投票行为）都曾予以援用。但时间久了，大家发现统计数字的解释甚难确定，这样的“科学的史学”还是无法达到自然科学关于建立规律、精确、预言或预测等等的需求。八十年代以来，美国史学界对它的热烈期望终于逐渐冷淡了。这里我必须补充一句，二十世纪中仍然有不少人把史学列入“人文”的范畴，因为史学究属“理科”（Sciences）或“文科”（Arts），是一个争辩不休的问题。五十年代以后美国思想史的研究受到欧陆“精神科学”传统的影响，特别是柯林伍德（R. G. Collingwood）的启发，也开始重视“同情的理解”以及“人”的主观作用。这条途径终于引出了今天所谓“诠释学”的流行。但整体观察，追求各式各样的“科学化”则一直是史学的主流。

关于哲学与文学也取法于自然科学，我只能说得更简略。二十世纪是所谓“分析哲学”的时代。这个笼统的名

词虽然包含着极复杂的内容和不同方向的内在发展，但专就它与科学的关系而言，分析哲学甘居于辅佐地位的现象始终未变。从开山大师罗素，三十年代的维也纳学派，到五十年代以后的蒯因（W. V. Quine），都是环绕着科学知识（特别是物理知识）而建立一种“科学的哲学”（Scientific Philosophy）。蒯因有一句名言：“哲学只要以科学为对象便尽够了。”这句话虽引起不少同行的诟病，但的确表达了分析哲学的主要精神。所以在它的笼罩之下，政治、社会、哲学十分寂寞，直到 1971 年劳尔斯（John Rawls）的《公平理论》出版，才进入一个新的阶段，而其书究竟是否应当归功于分析哲学还大成问题。八十年代中期我曾写过两篇关于分析哲学的评论，这里便不再详说了（见《文化评论与中国情怀》，台北：允晨，1992，页 125 - 163）。

文学研究同样在科学典范的笼罩之下。在“新批评”未兴起之前，美国大学中的文学研究以历史语言学（Philology）为主轴。当时的专家便说要把文学研究建立成与“科学”相同的一种严格学科。这和“五四”以后“以科学方法整理国故”的见解十分相似。中国学人当时也以乾、嘉的“训诂考证”体现了一种“科学方法”。三十年代至六十年代是“新批评”执牛耳的时期。“新批评家”嫌历史语言的研究不够专门化，把许多外在的因素揽入文学领域之

中，如历史背景、作者的生平之类。所以他们主张直接以作品为对象，“细读”而后进行“分析”。不但历史背景与作者生平必须推向边缘的地位，而且作者的本意也无须理会。因为创作时的想法早已一去不返，即使作者本人事后追忆也未必可靠。所以作品研究，除了细读与分析之外，最重要的则是让它接受普遍而又永恒不变的价值标准的评估。我们可以清楚地看出，这种方式与科学家对待自然界万物的态度是很相近的。把作者本意搁置不问之后，则作品或文本已转化为一个客观存在，因而为研究者提供了直接观察和分析的对象。文学研究自然很难安插进“普遍规律”的寻求，但仍有其替代物，即所谓“普遍而不变的价值标准”。“新批评”以分析技术为工具，直接研究作品取代了以前历史与训诂所占据的中心地位，这也明显是受科学文化的激荡而使然。如果奉科学知识为典范，历史确是无足轻重的。所以分析哲学长期以来都将哲学史划入另册。社会科学的视野一般也不包括历史在内。经济学走上数学模型的科学之路以后，连经济思想史也不得不退出经济课程的中心。

如果以上的观察大致不错，那么“新批评”的文学研究恰好与同时的史学、哲学采取了同一步调，科学的示范作用在此是无可否认的。“新批评”的权威一直维持到六

十年代中期，接着便是尽人皆知的“解构”运动的爆发，最后发展到根本否定西方“经典”的地步。这一猛烈的思潮并不限于文学领域，整个人文、社会科学的世界无处不受到它的冲击。这个大问题不在本文的讨论之内，我现在想指出的只是它与科学典范的关联。保罗·德曼（Paul de Man）在六十年代后期所写的《美国新批评中的形式与意向》（“Form and Intent in American New Criticism”，收在他的 *Blindness and Insight*, Oxford University Press，页 20－35）是最早发难的文字之一。这时他还不是解构论者，仅仅引用欧陆的诠释学传统以质疑文本的“客观”地位。他认为新批评的错误在于将“文学对象”（literary object）混同于“自然对象”（natural object）。

如果到此止步，我们似乎可以说，这是人文研究开始摆脱科学典范的笼罩。但是到解构论上场时，德里达（J. Derrida）和德曼等人的文学观点则显然流露出科学的影响。解构论把文本看作“场”（field），并且说其中流动着“力”（force）、“能”（energy）与互相冲突的成分。这些“力”、“能”所发挥的功能是在无目的活动中显出其目的性（见 M. H. Abrams，“The Transformation of English Studies：1930－1995，”in *American Academic Culture in Transformation*，页 138）。不但名词借自物理学，所描述的也明明

像是物理现象。这个疑团我在一部研究福柯(M. Foucault)的书中终于找到了解答。福柯正是用"场"的概念来建立一个新的模型,以分析文化现象。他从新物理学——爱因斯坦相对论和量子力学——中吸收了若干观念,组成一套颠覆人文传统的理论。所以他的"知识考古学"与新物理学在思维结构上有许多相似的地方,如以变动为系列的"断裂"而非连续,如反对知识论上主客对立,如否认离开人的观察过程而能认识客观的实在,如以或然率与不确定原则代替因果律与决定论,等等。总之,新物理学怎样向古典物理学挑战,"知识考古学"便怎样向人文、社会科学的主流挑战。量子力学动摇了科学知识的客观性(这是爱因斯坦始终持疑的主要原因),"知识考古学"也对人文、社会科学知识的客观性造成了很大的困扰(详见 Pamela Major-Poetzl, *Michel Foucault's Archaeology of Western Culture: Toward a New Science of History*, 1983, 第三章)。

援引新物理学入人文研究的领域并不自福柯始,早在五十年代中叶,法国著名的文学批评家巴特(Roland Barthes)即已畅论物理学与文学的关系。他明白指出:最能有助于当代文学的理解者,除现代电影手法外,便是物理学;但非牛顿的古典物理,而是现代的新物理。德里达有一句名言:"文本之外无他物",他又强调文本意义不能确

定，因人而异。这样看来，前引解构论把文本界定为“场”便毫不足异了。解构论不过是后现代主义的一个面向，而后现代主义今天正在冲击着人文研究的每一部门。所以我认为有必要指出它与物理学的一段渊源。如果把后现代看作西方的最新思潮，那么我们便可以毫不迟疑地断言：西方人文研究一直到目前为止，仍然未能完全摆脱掉奉科学知识为典范的基本心态。

上面我根据具体的事例，试图为二十世纪以来西方人文研究的动态勾出一个历史的轮廓。我所引用的事例是一般公认的，其间很难有个人任意取舍的空隙。这一轮廓透显出两个密切相关的重要事实。第一，人文研究在西方文化、社会、政治、经济生活中逐渐退居次要的地位，代之而兴的则是自然科学，特别是从基本科学研究中衍生出来的科技。我们只要看看今天世界各国科学与人文之间的投资比例，便十分清楚了。第二，过去一个世纪中，西方的人文研究大体上都奉科学知识为典范，进行了各种各样的仿效，虽然始终未能接近物理学、生物学的成功高度。

专从这两种动态说，好像二十世纪以来是一部科学越来越兴旺、人文越来越冷落的历史。我这篇文字到现在为止，也好像是在一方面颂扬科学，另一方面又为人文叹息

似的。其实则适得其反。上面所指陈的不过是人文研究的现状及其演变的轨迹;通过这一演变,我们恰恰可以看到一种可能性,即西方人文研究也许正处于再出发的前夕。华特生在《现代心灵》这部大书的结尾处,特别标出“新人文、新经典”之目,便是一个值得注意的信号。下面我要简单地说说我个人对这个问题的认识。

第一,人文研究作为一个有别于自然科学的知识领域,经过这一百年的发展,它的独立地位今天是更加强,而不是更削弱了。人文与科学的划分,特别流行于十九世纪的德国。但二十世纪初叶以后,这两大领域的分界受到严重的质疑。维也纳学派的纽拉斯(O. Neurath)、卡纳普(R. Carnap)等人倡导“统一科学”(Unified Science)的运动,企图以“科学方法”统一一切学科,声势浩大,逼得人文领域几乎没有存身之地。两年前去世的蒯因是分析哲学界的重镇,他曾从内部批判了逻辑实证论的一些极端论点。但他基本上仍奉“科学知识”为知识的最高标准。他不谈“统一科学”,而仍以最广义的科学——包括人文、社会科学——为一“连续体”,最抽象的一端是数学、物理,最具体的一端则是工程、史学之类。他自己所提倡的哲学则直接与数、理相连续。这个“连续体”比“统一科学”自然减少了霸道的意味,然而人文不成其为一独立领域,却

依然如故。到七十年代以后，分析哲学家已开始改变态度。普南(H. Putnam)先后师事蒯因与卡纳普，早年的哲学研究集中在科学知识论方面。但是1976年他在牛津大学担任洛克讲座时，讲题却是"意义与精神科学"(Meaning and the Moral Sciences)，所谓"精神科学"即德文的Geisteswissenschaften，本文为方便起见，称之为"人文"。他在第六讲回到亚里士多德的古典源头，承认在"理论知识"之外尚有"实践知识"。这两种知识各有领域，既不能"统一"，也不是"连续体"了。普南之所以如此改变显然是受了欧陆现象学、诠释学甚至后现代理论的冲击。因此我们大致可说，这二三十年来是人文领域逐步恢复其独立地位的过程。

第二，这个重建的或恢复的人文领域已经过了长期与科学领域的密切的沟通。早期人文研究者奉科学知识为典范，是一个自然而又不易避免的过程。科学方法在自然现象的研究中取得的卓越成绩，自然引起学人在人文、社会的研究领域中作同样的尝试。人文、社会研究"科学化"的梦想虽然没有实现，但也并不算是全军尽没，因为人文、社会现象中毕竟有可以接受科学方法处理的部分或层次。在社会科学中，经济学便是比较成功的例子。但是索罗(Robert M. Solow)也指出，经济学如果过分师法理论物

理也有很大的危险。他特别警告，经济规律与物理规律未可等量齐观。后者确是普遍性的，热和光在世界各地都是一样。但经济现象中相当于光和热的仅占其中极小的一部分，绝大部分都离不开历史和社会环境。然而经济学如果不是经过了“科学化”的阶段，索罗如何能总结出这一有价值的经验呢？推之人文研究的其他部门，也都大同小异。所以人文研究今天能重新出发，是和它与科学的长期交涉分不开的。今后人文与科学之间绝不可能是“精神”和“物质”各霸一方的关系，如中国学人在“科玄论战”时期所想象的那样。前面引斯诺的“两种文化”论，力主双向交流，倒不失为一个可行之道。

第三，西方最近二三十年人文、社会科学中的思想冲突十分激烈，尤以后现代论的攻势蔓延最广，而又经久不息。文学研究所受的冲击最大，史学、哲学、社会学等也都有程度不同的波动。但可注意的是没有任何一门学科曾因此溃不成军，常态的研究工作仍然在继续着。新观点、新题目当然大量出现了，坚守旧垒的也依然大有人在。以首当其冲的文学领域而言，最有才能的布鲁姆（Harold Bloom）便奋起保卫《西方正典》（*The Western Canon*，1994）。他的老师亚布兰（M. H. Abrams）更是乐观得很，因为有一部 1992 年刊行的后现代论集的编者已明白承认

“传统派”的文学研究中有卓越的成果，而且还源源不断地涌现（见前引“The Transformation of English Studies”一文，页145）。史学领域更是如此，限于篇幅，不详说了。这一现象对于我们极有启示性。中国（包括大陆、台湾和香港）的科学研究现在大致已可赶上西方的水平，而人文方面似乎相对较弱。为什么呢？问题似乎便出在研究传统上面。中国的科学研究是直承西方传统而来，其中毫无间隔，这是大家都看得见的。但人文研究则无法直接与西方挂钩，除非所研究的是纯西方的东西。中国在“五四”以后二十年间确曾出现过一个人文研究的传统，成绩卓著。当时文、史、哲各方面的创获今天在日本与西方的“汉学”论著中有清楚的反映。可惜因战乱关系，这个研究传统中断了。所以怎样重建一个新的人文研究传统，是我们的主要课题。这正是本文下篇所要讨论的。

下　篇

根据以上的观察，我相信最近二三十年来西方的思想动向对于未来的中国人文研究很有启示作用，甚至提供了一个再出发的契机。为了阐明这一论点，我们仍须从二十世纪以来西学的冲击及其反响说起。这里涉及主观和客

观两个向度，前者指中国知识人的心态，后者则指中国人文研究的生态。关于这两方面的状态，下面只能稍稍抉发其最显著的特征，详细论证不仅不可能，而且也无必要。

早在《国粹学报》时代（1905 - 1911），邓实（1877 - 1951）便曾指出：当时求变求新的知识人"尊西人若帝天，视西籍如神圣"。这句话最能概括现代中国主流知识界在西方文化挑战下所激起的基本心态。邓实笔下的"西人"当然是达尔文、赫胥黎、斯宾塞等人，"西籍"则不出《天演论》（赫胥黎）、《群学肄言》（斯宾塞）之类。这大致代表了清末民初维新或革命派知识人的心态，邓实自己事实上也不是例外（见后）。"五四"时期，具体的"西人"和"西籍"都改变了，然而上述的心态却更牢固了。这时"尊之若帝天"的自然要数杜威、罗素、马克思三人。而这三大西方"圣人"之中，最后一位更取得了"定于一尊"的无上权威。这是人人熟悉的事实，不必再说。

为什么中国近代知识人对于"西学"的崇拜竟到了如此五体投地的境地呢？以《国粹学报》时代而论，这显然是因为他们断定西方"富强"的基础在于稳定的政治秩序，而根据中国传统的理解，政治秩序则必然本之学术。由歆慕"西政"转而崇尚"西学"，这在他们的思维过程中

是一个很自然的发展。所以刘师培(1884－1919)根据斯宾塞的社会进化论,说中国进化尚浅,以致治乱循环;西方进化已深,则能治而不再乱。邓实也是斯宾塞的信徒,认为中国仍停留在“耕稼”阶段,故囿于君主专制之局;西方已进入“工贾”时代,故出现了民主之治。他对斯氏的直线进化说未尝不“视之若神圣”,所以情不自禁地称赞道:“此黄人进化之阶级,其与西儒之说抑何其吻合而无间也。”但是就我浏览所及,当时中国知识人中对西方社会科学著作的推崇,大概要数刘师培最为露骨。他在《论中土文字有益于世界》(1908)中说:

斯学之兴,肇端皙种,英人称为 Sociology,移以汉字,则为社会学……大抵集人世之现象,求事物之总归,以静观而得其真,由统计而征其实。凡治化进退之由来,民体合离之端委,均执一以验百,援始以验终,使治其学者,克推记古今变迁,穷会通之理,以证宇宙所同然。斯学既昌,而载籍所诠列,均克推见其隐,一制一物,并穷其源。即墨守故俗之风,气数循环之说,亦失其依据,不复为学者所遵,可谓精微之学矣。皙种治斯术者,书籍浩博,以予所见,则斯宾塞尔氏、因

格尔斯氏之书为最精。(见《左盦外集》,收在《刘申叔先生遗书》中)

用今天的话说,这是肯定西方社会学家能运用科学方法研究种种社会现象,因此最后所获得的知识必然具有"放之四海而皆准"的普遍价值。严复在《译〈群学肄言〉序》(1903)中已说道:"群学何?用科学之律令,察民群之变端,以明既往,测方来也。"但刘师培则把这个意思发挥得淋漓尽致。引文末句提到的"因格尔斯",必指恩格斯《家族、私有财产与国家的起源》无疑;此书当时已流行于日本,大概是他旅居东京时(1907-1908)读到的。

毫无疑问,刘师培和他同一代的知识人已彻底倾倒在西方的理论和方法之下。西方学人既已发现了人类进化的普遍原理,这些原理当然也可以应用在一切民族的身上,包括中国在内。因此他们给自己规定了一项任务,即运用他们关于中国文化和历史的特有知识,与这些新发现的普遍原理互相阐证。由于古文字的研究——所谓"小学"——是有清一代的显学,清末知识人无不具此修养与训练。抓住了这一背景,我们便懂得为什么以"小学"印证社会进化论中的种种观察竟蔚成一时风尚。上引刘师培《论中土文字有益于世界》的主旨即在此。这一风气也

是由严复开始的，他在《群学肄言》的《译余赘语》中便明白宣称："尝考六书文义，而知古人之说与西学合。"并举例加以说明。刘师培则更进一步，准备有系统地以文字训诂为西方的新说助威。他计划中的《小学发微》虽未完成，但已引起专家的重视。1903 年章炳麟《与刘光汉书二》说：

> 大著《小学发微》，以文字之繁简，见进化之第次，可谓妙达神指，研精覃思之作矣。下走三四年来夙持此义，不谓今日复见君子。（《遗书》卷首）

据此可知章炳麟本人也不谋而合地走上了同一道路。

上面我特别用二十世纪初年的事实来说明现代中国知识人的普遍心态。这是因为从思想史的观点看，这一阶段恰好承先启后，使"尊西人若帝天，视西籍如神圣"的心态凝固了下来。十几年后"五四"新文化运动中的若干中心观念都是在这段时期奠定基础的。最明显的是关于社会进化阶段具有普世性和必然性的信仰。在这一信仰下，中国比西方"落后"整整一个历史阶段，已成为主流学术界的共识，纵使偶然听到一点杂音，也是很微弱的。以此

共识为出发点,“五四”一代学人大致都相信西方已堂堂进入“近代”(modern)阶段,中国则依然徘徊在“前近代”(pre-modern)末期。“近代”自然有种种特征,但科学和民主却是当时公认为最具代表性的两个。所以追求“赛先生”和“德先生”才成为新文化运动中两个最响亮的呼声。读者不难看出,“五四”思想革命的种子早在《国粹学报》时期便已萌芽了。“五四”一代的知识人对于“西学”的认识自然远超过他们的前辈。正因如此,他们的崇拜西方的心态也更深化了。鲁迅有一句名言,可以引为代表。他在1925年答《京报副刊》关于“青年必读书”之问时说:

> 我以为要少——或者竟不——看中国书,多看外国书。(《华盖集》)

这句话放在当时的思想空气中去体会,确是颇具苦心的,未可断章取义地加以责难。我引此语,也丝毫不含价值判断的意味。鲁迅解释这句话的意义说:

> 我看中国书时,总觉得就沉静下去,与实人生离开;读外国书——但除了印度——时,往往就与人生接触,想做点事。

这便进一步从“书”的性质延伸到对中、西文化的评价：中国文化是消极保守的，西方文化则是积极进取的。这种划分代表了“五四”的主流意识。胡适在1926年所写《我们对于西洋近代文明的态度》（《胡适文存》第三集），态度虽较缓和，与鲁迅的基调是一致的。“不读中国书”的主张也不是鲁迅最先提出的。1908年前后，吴稚晖和他的朋友已相约不读中国书，而且说到做到，真的“把线装书扔入毛厕”。1923年他因为反对“整理国故”，又重申此义说：“这‘国故’的臭东西，……非再把他丢在毛厕里三十年（不可）。”（见胡适《几个反理学的思想家》第五节，《文存》第三集）不但如此，被鲁迅狠狠讥讽了无数次的“陈源教授即西滢”，在这一具体问题上竟也和他不谋而合。陈源反对学者“一个个都钻到烂纸堆里去”，要“他们介绍种种欧、美各国已经研究了许久，已经有心得的新思想、新知识、新艺术给我们”（见胡适《整理国故与“打鬼”》附录一《西滢跋语》，同上）。所以“少看——或竟不看——中国书，多看外国书”的确不折不扣地体现了“五四”精神的一个重要向度。这是因为反传统的意识到了“五四”时代才全面展开，多数人都深信：只有在彻底摧破旧传统之后，科学和民主才能在中国萌芽滋长。

近百余年来，中国人文研究所遭遇的困难与挫折与上

面讨论的知识人心态实有很大的关系。但这不仅中国为然，其他非西方文化也无不如此。华特生在《现代心灵》中有一段自白极值得参考。他说，他最初构想此书时，并未限于西方的学术和思想，而希望包括西方以外各主要文化在二十世纪的新成就。因此他广泛求教于研究印度、中国、日本、南非与中非、阿拉伯世界等文化、历史的专家。而且为了避免种族偏见，在他所征询的专家之中很大一部分是来自本土的人。使他震惊的是，他们众口一词，毫无例外，都说这些非西方文化在二十世纪并没有创造出特别引人注目的新东西，足以与西方媲美，无论就哲学、文学、科学或艺术言，都是如此。为什么会出现这样奇特的状况呢？专家们的解答大体上也是一致的：整个二十世纪中，这几支文化在学术和思想上的主要努力都在于怎样适应现代世界，怎样对付西方的行动方式和思想形态（见页761）。我相信华氏这一番话是据事直书的，即使他的陈述方式在非西方文化中人听来，不免有点刺耳。无论如何，印度、中国、日本、伊斯兰等古老文化自十九世纪以来便一直在全力以赴地回应西方近代文化的入侵及其所导致的巨大变动，则是无可否认的事实。各文化的回应的同异基本上反映了心态的同异。中国知识人也有种种不同的心态，本文所说的则是其中最有代表性的一种，在今天仍流

行不衰。

接着再说文化研究的生态问题。清末民初的中国学人都是在本国的学术风气、思想格局以及历史处境中成长起来的。这一客观环境构成了他们的人文生态。因此他们一旦接触了当时所谓的西学,原有的人文生态不可避免地要发生一种定向的作用,即决定了他们对西方观念的或取或舍,或迎或拒。几年前我曾试从明、清以来所发展的"思想基调",解释何以清末至"五四"前夕的中国学人特别重视西方某些政治、社会观念的价值(见《现代儒学的回顾与展望》,收在《现代儒学论》,上海人民出版社,1998)。我所谓"思想基调",也就是人文生态的一个有机部分。本节论人文研究,与该文的范围和重点虽都不同,但人文生态的作用则仍无二致。

在人文研究的领域内,这个生态基本上便是当时仍然深具活力的本土的研究传统,其中以乾、嘉以来的考证、训诂最为活跃。上面引严复、章炳麟、刘师培等人动辄以文字训诂与斯宾塞的社会进化说相阐证,即已透露出此中消息。现在我们要问:为什么中国知识人的心态已完全倾倒于西学之后,而他们在人文研究的实践中,依然遵循着乾、嘉以来的研究传统?以下让我以王国维为例,作一具体的

说明。

王国维(1877－1927)早年曾专心致志于西学。在取得英、日文的阅读能力之后,更特别沉浸在日耳曼哲学之中,先后至少有六七年的时间(1899－1905)。康德、叔本华、尼采都是他精读的对象。他在《静安文集续编》的两篇自序中,对这一段治学的过程,有很亲切的叙述,不必多说。但在哲学之外,他对当时流行于日本、中国的各门西学也无不博涉。他在南通和苏州任教时期(1903－1904),所授课程包括心理学、社会学、名学、法学各门,并且从英、日文著作中译出三种,作为教学讲义。我们可以毫不夸张地说,他代表了当时西学在中国的最高水平。所以他一方面断定严复所译英国"功利论、进化论之哲学"并非"纯粹哲学",不过是"哲学之各分科如经济、社会等等"而已(见《论近年之学术界》,《静安文集》)。另一方面则从哲学观点详评辜鸿铭英译《中庸》中的种种"穿凿"与"附会"(《书辜氏汤生英译中庸后》,《文集续编》)。仅就这两篇文字而言,他对西方学术思想的整体了解与判断,已远出同时流辈之上。

但最能表现他早年对西学的态度的,是关于大学设文学科、经学科的观点。1906年在张之洞主持下,清廷颁布了学校章程。其中分科大学章程有关文学与经学两科,引

起了他的强烈批评。这时科举制度才废去一年，必须有新的学制代之而起。张之洞所拟定的学校章程包括小学、中学和大学，基本上是参照日本所施行的欧洲体制；这是他早在《劝学篇》中提出的主张（即所谓："西学甚繁，凡西学不切要者，东人已删改即而酌改之。"见《游学第二》）。但在大学部分的经学、文学两科中，他并不完全依照日本的办法，定"哲学"为文学部的基础课程。相反地，他根本取消了"哲学"一门，仅在经学科附设了一门"理学"，而且重点也放在宋明理学家讲"实践"的一面，不涉"义理空谈"。这大概符合他心目中的"中学为体，西学为用"原则。王国维《奏定经学科大学、文学科大学章程书后》（见《续编》）一文则专对张氏摈除"哲学"于经学、文学之外这一点，施以最强烈的攻击。他不但主张新学制中必须突出"哲学"的地位，而且认为"哲学"可以笼罩所有的学问——除了神学、医学和法律学以外。这显然是认同于欧洲传统的知识分类。从他在文末所拟的文科大学的课程内容看，他已完全接受了西方近代的知识系统，而将中国原有经、史、子、集四部分别纳入哲学、史学、文学、心理学、社会学、伦理学等等新范畴之中。从这一方面观察，他所持的根本原则恰好与张之洞相反，他的主张大可以称之为"西学为体，中学为用"而毫无愧色。所以他的基本"心

态”与同时代向慕西学的人是一致的。而且由于他在西学方面所入更深，他的认同也更进了一层。

我们确定了王国维在晚清时期对于西学的仰慕心态，然后才能进一步讨论他的中国文史研究与当时人文生态之间的关系。《静安文集》与《续编》所收文字主要都是他沉潜于康德、叔本华著作的心得。其中虽有几篇涉及“性”、“理”的概念和戴震、阮元的学说，但仍不出中、西思想比较的范围。所以这两部文集基本上属于评介西方哲学的通论性质，与后来在中国文史研究中的原创性的专著截然异趣。他第一部研究性质的专著是1913年完成的《宋元戏曲考》。这是开辟新领域的名著，无须赘述。陈寅恪说：

> 取外来之观念与固有之材料，互相参证，凡属于文艺批评及小说戏曲之作，如《红楼梦评论》及《宋元戏曲考》等是也。(《遗书·序》)

这句话真是“知言”，但因说得太简净，必须略加解释。读过这两篇作品的人很容易发生下面的疑问：《红楼梦评论》明白地以叔本华的悲剧观念解释《红楼梦》，这是人人都看得见的。然而《宋元戏曲考》则通篇持考证方法

追溯中国戏曲的源流，其中除第十二章“元剧之文章”论“喜剧”、“悲剧”一段流露出一点西方的影响外，似乎未可与《评论》等量齐观。陈寅恪的断语岂不是立足不稳了吗？其实不然。《戏曲考》虽然没有涉及西方任何一家关于艺术或戏剧的理论，但这本书的整体构想便是从西方来的。王国维在自序中说：“为此学者自余始……实以古人未尝为此学也。”这正是因为他从叔本华《意志及表象之世界》中认识了戏剧在西方文化中的崇高位置。1907 年他在《自序二》中说：

> 吾中国文学之最不振者莫戏曲若。元之杂剧、明之传奇……其中之文字虽有佳者，然其理想及结构虽欲不谓至幼稚至拙劣，不可得也。国朝之作者虽略有进步，然比诸西洋之名剧，相去尚不能以道里计。此余所以自忘其不敏，而独有志乎是也。(《文集续编》)

这时他的“志”并不在研究戏曲，而在写剧，以补救中国文化的偏失。《曲录》、《戏曲考源》、《唐宋大曲考》等书后来虽然成为《宋元戏曲考》的史料根据，最初大概也是为了创作而搜集的。总之在他醉心西学的阶段，无论是哲学或

是文学，他的最大抱负都是创作，而不是研究。

《宋元戏曲考》是他从创作转入研究的一部划时代的著作。他撰此书时已在日本，从此便展开了他一生最辉煌的研究业绩——陈寅恪所谓“取地下之实物与纸上之遗文，互相释证”和“取异族之故书与吾国之旧籍，互相补正”。中国人文生态的重大作用在他的研究工作中便完全显露出来了。以《戏曲考》而言，无论是主题的构想、全书的体裁与组织，或具体问题的观察与分析，处处都呈现着现代的面貌。这显然是因为有西学作参照系统才能出现的新发展。但是我们若细察《戏曲考》的实质内容，通篇所运用的都是乾、嘉以来的考证方法；书中博采文集、笔记、类书等以钩稽可信的事实，也是清代研究唐、宋文史诸家所开辟的途径（如厉鹗《宋诗纪事》、徐松《登科记考》）。在这一方面，我们尤其应该注意沈曾植（1851－1922）对他的影响。沈氏读书笔记中论词曲的演变，中亚音乐的传入，唐、宋的“演弄”故事等都已涉及《戏曲考》的范围（见《海日楼札丛》卷七）。由此可见，《戏曲考》的构想虽受西学启发，但其构成则完全仰赖于本土的人文研究生态。东渡之后，他走上了以卜辞金文考证商、周古史的道路，经史考证的基本功夫对他更重要了。罗振玉《观堂集林·序》说：

辛亥之变，君复与余航海居日本。自是尽弃前学，专治经史；日读注疏尽数卷，又旁治古文字声韵之学。

这是他自觉地深入乾嘉学统的明证。至于他兼治边疆史地和晚年专力于辽、金、元三史，虽由于新史料（简牍与敦煌文书）的大量发现和欧洲、日本汉学家的刺激，但追源溯始，仍上承道、咸以降考证学的新发展而来。关于这一点，他在《沈乙庵先生七十寿序》中，交代得很清楚。他概括沈曾植一生的学术说：

先生少年固已尽通国初及乾、嘉诸家之说。中年治辽、金、元三史，治四裔地理，又为道、咸以降之学，然一秉先正成法，无或逾越。（《遗书》本《观堂集林》卷二十三）

这几句话也未尝不可以看作他的"夫子自道"。无论如何，沈曾植对他发生了一种示范的作用，其影响之深远是不容低估的。

前面说过，二十世纪初，中国知识人正式接触西学之际，中国本土的人文研究生态还是很有活力的。王国维的

例子充分证实了这一论点。一般的理解，往往把清代考证学局限在乾、嘉时代，好像以后便越来越衰微了。这是由于我们的眼光过于集中在所谓“经学”上面了。专从“经学”的角度看，道、咸以降今文经学的出现和盛行似乎象征着“微言大义”的诠释已取代了文本的训诂与考辨。但是如果把眼界扩大一点，我们立刻可以看出，在考证的基础上建立起来的所谓“经学”，其实主要是古史（所谓“三代”）的研究（参看柳诒徵《中国文化史》，台北：正中书局，1952，下册，页119）。从考史的角度着眼，乾、嘉的考证学是在不断扩张它的领域，从三代逐步向后面推展。钱大昕、王鸣盛、赵翼在乾嘉之世已开其端，西北史地和辽、金、元史成为道、咸以降的显学绝不是偶然的。孙诒让（1848－1908）是清末最后一位经学大师，但却成为最先研究甲骨文的专家；他的《契文举例》（1904）竟“为中国史学界开辟一个新的领域”（董作宾语），更足以说明“经学”实质上即是上古三代的史学。所以他的《周礼正义》在今天还是上古史研究的一部基本参考书。清末恰好是古文字（如甲骨文）、古器物、古文献（如汉简、敦煌卷）等大批出现的时代，为训诂、考释、辨伪等等方法提供了一片广大的新疆土。欧洲和日本的汉学家且已先一步闯进了这一领域。考证学因新材料的发现而获得新生命，因此构成了当时中

国人文研究生态中最有活力的部分。王国维在决定学术转向时，毫不迟疑地便进入这一领域，正是因为他认清了：这是他的创造力可以发挥到最大限度的园地。

王国维的例子最能说明上文说的心态与生态之间的微妙关系。他早年提倡康德、叔本华的哲学，其心态与同时代仰慕西学的人并无基本差异，不过没有走上“视西籍如神圣”的极端而已。这显然是由于他当时已有很深的中国人文素养。但以他的抱负与才力而言，他不可能甘心长期停留在《静安文集》的阶段。他通论中西哲学、文学虽然都表现了高度的识见，然而毕竟只是所谓“第二流”的工作（见《文集续编·自序二》）。为了做出原创性的贡献，他最后决定走上开辟新经学、新史学的道路，其代表作即是《观堂集林》。但一旦进入中国的人文研究，他便不能不受当时人文生态的制约，也不能不稍稍调整早年的心态。为了接得上中国经、史研究的传统，他开始“日读注疏尽数卷，又旁治古文字声韵之学”——如罗振玉所云。

但是他这样做不是单纯地回归乾、嘉，而是要为经、史研究别开生面。1923 年他在《殷虚文字类编序》中说：

> 新出之史料在在与旧史料相需。故古文字器物之学与经史之学实相表里。惟能达观二者

之际，不屈旧以就新，亦不绌新以从旧，然后能得古人之真，而其言可信于后世。（参《观堂别集》卷四）

他的目的在求得古史的真相，所以新史料必须与经史旧学互相比勘、互相阐证。但是如果接不上乾、嘉以来关于经典文本的研究传统，面对着大量新出的卜辞、金文，他势必陷于茫然失措的困境。人文研究不能不受本土当前人文生态的制约，在此得到了最具体的说明。另一方面，外来的理论系统和抽象的方法论，无论怎样高明，都无法直接派上用场。

以心态的调整而言，王国维前后两阶段的变迁痕迹是十分明显的。在《静安文集》时期他接受了西方流行已久的观念，把哲学看作是一切学科的基础。同时他又特别倾倒于康德、叔本华的哲学理论，并运用他们的观点来解释和评判中国的思想。我们可以说，这时康德哲学在他心中的地位，与刘师培笔下的斯宾塞社会学，相去不远。但转入研究时期之后，他不但不再引康德、叔本华或任何其他西方既成的理论，而且对于哲学一科也置之于不闻不问之列。最明显的证据是1911年的《国学丛刊序》，他说：

> 今专以知言，则学有三大类：曰科学也，史学也，文学也。凡记述事物而求其原因，定其理法者，谓之科学；求事物变迁之迹而明其因果者，谓之史学；至于出入二者之间，而兼有玩物适情之效者，谓之文学。(《观堂别集》卷四)

姑不论他的三科定义是否恰如其分际，他没有给哲学在知识系统中安排一个位置，则极其显然。这和他在 1906 年批评张之洞大学章程中不设哲学一科的态度，形成了一个十分鲜明的对照。更可注意的是他现在突出了史学，与科学、文学鼎足而三。这暗示他已决定投身史学研究的领域了。此文撰于他转向的前夕，可以看作他在调整心态期间所留下的印迹。但他只是调整心态而已，并不像罗振玉所夸张的“尽弃前学”。所以《国学丛刊序》又说：

> 余谓中西二学，盛则俱盛，衰则俱衰。风气既开，互相推助。且居今日之世，讲今日之学，未有西学不兴而中学能兴者，亦未有中学不兴而西学能兴者。

这是明白承认：他早年所吸收的西学对于他即将从事的经

史研究是大有“推助”之力的。后来他的弟弟王国华说他的“治学之方”越出乾嘉,因为他“有得于西欧学术精湛绵密之助”(《遗书·序》),确不失为知言。事实上,西学既已深入中国,它也构成了当时人文生态的一部分。以王国维在思想上的敏感,他不可能一转向便把西学驱除于他的意识之外。上面所引的两段话,我相信他至死都没有基本变动。《观堂集林》中无一言明涉西学,正好说明早年所博览的西学——包括哲学、心理学、社会学,以至欧洲史(见《欧罗巴通史序》,《文集续编》)都已化为他的学术修养的一部分,随处可以发生潜在的作用。他的《殷周制度论》(《观堂集林》卷十)绝不是仅知墨守乾嘉考证的人所能写得出来的。作者如果对西学不具备多方面的融贯的理解,便根本不可能进行那样宏大的构想和周密的分析。他不再依傍任何现成的西方理论,证明他已摆脱了早期那种“格义”式的心态,他的学与思都达到了成熟的境界。

王国维死后,他的日本友人狩野直喜说:“王静安先生的伟大,就在于用西洋科学方法整理国故。”(引自王德毅《王国维年谱》,台北,1967,页75)“以科学方法整理国故”是胡适在“五四”时期所提出的口号,王国维自己肯不肯接受这句恭维话,已无法求证了。但这确代表了当时中国学术界的共同认识,狩野借用此语是很自然的。现在让我

从王国维过渡到“五四”的“整理国故”运动，对二十世纪上半叶的中国人文研究的生态作一高度概括性的回顾。

1922年胡适论当时人文研究的现状说：

> 现今的中国学术界真凋敝零落极了。旧式学者只剩王国维、罗振玉、叶德辉、章炳麟四人；其次则半新半旧的过渡学者，也只有梁启超和我们几个人。内中章炳麟是在学术上已半僵了，罗与叶没有条理系统，只有王国维最有希望。（《胡适日记》，合肥：安徽教育出版社，2001，第三册，页775）

可知在“国故”阵营中，他最推重的前辈是王国维。两三年后他力荐王氏到清华国学研究院任教，其动机已潜伏于此。王氏在清华正式授课两年（1925－1927），他的学生中有不少人后来都成为承先启后的文史学者。所以王国维在思想上尽管抗拒“五四”的新思潮，在人文研究方面他却参加了“整理国故”的运动。这一矛盾现象又必须从心态与生态之间的紧张去寻求解释。

“五四”时期中国知识人的心态远比清末一代为激进，这在上面已说过了。但是他们一旦进入“国故”研究

的领域,便也和王国维一样,立即受到人文生态的制约。在上引胡适所列举的几位老辈之中,章炳麟、梁启超和王国维三人的著作尤其代表了"五四"前夕中国人文生态中最有活力的部分。这便使"五四"一代"整理国故"的学人,无论在思想上崇尚西方哪个学派,都不得不以这些前辈的研究为起点。两个具体的例子便可以清楚说明我的意思。胡适的《中国哲学史大纲》上册是震动一时的作品,发挥了树立新"典范"(paradigm)的革命性作用(详见我的《〈中国哲学史大纲〉与史学革命》,收在《中国近代思想史上的胡适》,台北:联经,1984,页77-91;参看冯友兰《三松堂自序》,北京:三联书店,1984,页213-217)。但他在自序中除了致谢王念孙、王引之、俞樾、孙诒让之外,还说:"对于近人,我最感谢章太炎先生。"其实他还应该感谢另一位"近人",即梁启超。后来他在《四十自述》中便公开承认,少年时代他读到梁氏《论中国学术思想变迁之大势》(1902),这才激发了研究哲学史的念头。另一个例子是在思想上与胡适相敌对的郭沫若。他的《中国古代社会研究》也是古史研究中一部开风气之作,当时影响很大。这部书的史料根据和整体构想则建筑在王国维的业绩之上。"母系社会"之说虽来自恩格斯的《家族、私有财产与国家的起源》(根据人类学家莫尔根[Lewis H. Mor-

gan]《古代社会》[*Ancient Society*],1877),但如果不是王国维在卜辞中发现了"先妣特祭"之例,郭氏便不可能把这个理论应用到商代社会上面。他纵论商、周历史发展更是本之王国维的《殷周制度论》。郭沫若后来在《古代研究的自我批判》中论及此文说:

> 这是一篇轰动了全学界的大论文,新旧史家至今都一样地奉以为圭臬。在新史学方面,把王氏的论文特别强调了的,首先是我。(《十批判书》,上海:群益,1950,页516)

这两个例子生动地显示出人文研究怎样离不开同时代的人文生态。胡、郭两人在西方思想的取向方面虽截然异趣,却同样具有一往无前的反传统的心态。但踏进学术研究的领域之内,这种心态便因生态的制约,而不能不有所调整了。这也正是当年王国维所经过的心路历程,最多不过是程度上有所不同罢了。我所谓"制约",其实便是学术纪律;没有纪律,学术便失去了存在的基本依据。

我在上篇结尾处提到,"五四"以后的二十年间,中国曾有过一个人文研究的传统,所取得的成绩至今尚受到国际汉学界的普遍尊重。但读者不要误会这里所用的"传

统”两个字。研究传统是在不断成长和发展之中的,甚至往往发生所谓“革命性”的变动。章炳麟、王国维等上承乾、嘉学统,然而最后更新了这个传统。同样的情形也发生在“五四”一代学人的身上。今天大陆上出现一套“国学大师丛书”(南昌:百花洲文艺出版社),其中所收的“大师”大多数是“五四”以来在文、史、哲各领域中卓然有成的研究者。无论文化心态是激进、温和或保守,他们都体现了推陈出新的共同精神。这主要是由于他们虽处在思想极端冲突的时代,最后都能使个人的心态和人文生态之间取得一种动态的平衡。人文心态与人文生态之间必然存在着紧张,其程度因人而异。但这种紧张如果调节到恰到好处(也因人而异),反而可以为个人的创造力提供充分发挥的机会。这是我所谓“动态平衡”的确切涵义。

二十世纪中叶以后中国的文化生态与知识人的心态是绝大多数读者所耳熟能详的,这里用不着说了。最后让我谈一谈现状和前景,以结束全文。今天中国人文生态较之清末或“五四”时代已远为贫乏,这是无可争议的事实。但一般知识人的心态则依然未脱“视西籍如神圣”的境界,至少在潜意识中仍隐隐约约地认为“真理”在西方。如上篇所述,近百年来西方的人文研究一向奉自然科学为

楷模，致力于寻求普遍有效的原理或原则。从达尔文的生物进化论转成社会进化论尤其是其中一个最突出的例子。从十九世纪下叶到二十世纪中叶，无数西方人类学家、社会学家、经济学家、史学家、历史哲学家等都曾经从不同的角度试图建立“放诸四海而皆准”的社会发展“规律”。甚至迟到二十世纪五六十年代，所谓“现代化理论”还从美国传播到世界各地；它假定所有“传统的”社会最后都会曲曲折折地走上“现代化”的道路。这个理论代表了西方社会科学界寻找普遍“规律”的一次规模最大的尝试。但是它也再一次以失败收场。现在连一度服膺过这个理论的政治学家也改以“文明的冲突”代替“传统”与“现代”的冲突了。社会或历史发展具普遍“规律”的观念很早便已传入中国，斯宾塞学说在清末盛行，即其明证。与此相偕而至的则是人文、社会现象的研究也必须以自然科学为范本的信念。前引严复论社会学（“群学”）的性质——“用科学之律令，察民群之变端，以明既往，测方来”——已将这一信念表述得很清楚。“五四”以后这一信念在许多知识人的心中铭刻得更深了，所以对于打着“科学”旗帜的西方理论与方法，他们往往失去质疑的勇气。近二三十年来，西方学术思想的基调在转变之中，人文、社会的研究已不再追求所谓“科学化”；代之而起的则是各式各样的新

思潮，其中尤以“后现代理论”最为活跃。这些发展，上篇已大致交代过了。这似乎为中国知识人彻底摆脱“视西籍如神圣”的心态提供了一个最好的时机。然而问题并不如此简单，崇拜西方“科学”的意识虽大大地减弱了，但“科学”以外的“真理”也在西方这一深层心理仍然牢不可破。所以近一二十年来的一般汉语刊物几乎是西方思想史的一面镜子，忠实地反映了西方人的种种新说，不过在时间上推迟两三年而已。“后现代论说”的泛滥便是显证。中国知识人中现在颇多批判西方“霸权”的豪杰之士，但是他们的论据几乎无不来自西方。很显然地，他们是在紧紧地追随着新一代的西方学人批判西方现状。通俗报刊上的“论说”虽与本文的主旨——中国的人文研究——无直接关系，但毕竟反映了知识人的一般心态，对于人文研究不能说没有间接的影响。如果不能对这一心态作有效的调整，我们便不可能踏入中国人文研究的领域，特别是在中国人文生态已举目全非的今天。

在过去一个世纪中，中国知识人深慕西方的心态也有一个发展历程，即在不知不觉中从局部逐渐上升为全部。不但科学远远落后而已，即使文学、哲学、宗教、史学……中国也不能与西方相比，而且不限于近代，自远古便是如此。陈寅恪曾现身说法，为我们提供了一个很动人的例

子。他晚年在《论再生缘》中说：

> 世人往往震矜于天竺、希腊及西洋史诗之名，而不知吾国亦有此体。外国史诗中宗教哲学之思想，其精深博大，虽远胜吾国弹词之所言，然止就文体立论，实未有差异。……寅恪四十年前常读希腊、梵文诸史诗原文，颇怪其文体与弹词不异。然当时尚不免拘于俗见，复未能取再生缘之书，以供参证，故噤不敢发。荏苒数十年，迟至暮齿，始为之一吐，亦不顾当世及后来通人之讪笑也。（见《寒柳堂集》，北京：三联书店，2001，页 71 – 72）

以陈寅恪的"独立之精神、自由之思想"，尚"噤不敢发"，而且既"发"之后又恐"当世及后来通人之讪笑"，则人文心态影响及于中国文学的研究，不可谓不深。这使我想到钱钟书《围城》中的一幕：方鸿渐在无锡演讲，台下有一位秃头的国文教师，一直在摇头，表示听不入耳。但等到方鸿渐引了一句荷马史诗上的话，这秃头便立刻被镇住了，不敢再摇动了。可见这一心态，由来已久。今天追逐西方新思潮的风气不过是旧样翻新而已。这一心态正是今天

必须加以深刻反思的。越过这一层心理障碍,中国的人文研究才能再出发。

最后,让我就再出发的问题提出两点观察。第一,最近西方的人文、社会科学研究大有"道术将为天下裂"(《庄子·天下》)的趋势。任何一门都是异说竞出,莫衷一是。至少我们已不敢说其中某一种研究取向代表所谓"主流"。这正应验了《易经》中"群龙无首"之象,西方学人则往往引《旧约》所谓"以色列已没有国王"为喻。不但如此,无论是社会科学家或史学家,很少再看到有人企图建立"放之四海而皆准"的普遍规律。西方既不能再提供任何普遍有效的理论根据,中国人文传统的专业研究者自然已无西方"马首"可瞻了,剩下来的只有自力更生一条路。也许有人会反驳道:"譬如后现代论不是今天西方的新'马首'吗?而且'瞻'的人不是已呈越来越多之势吗?"其他各科的情况如何,我不敢说。就史学言,后现代论也许有两点可以称道:第一,它特别强调一切历史文本中都可能深藏着种种复杂的利害动机,治史者绝不能毫不批判地接受其字面的意义。第二,它采取了为弱势族群抱不平的立场。但是这两点都不算新颖。后现代论者既不承认文本之外另有客观的真实,他事实上已自行封闭了任何通向历史研究之路。他的主要工作只限于解读他们斥之为

“传统史学家”的著作，从而暴露出全部史学的虚构性。1991 年英国史名家斯东（Lawrence Stone）指出，他还没有读到任何一本重要的史学作品，是彻底根据后现代的观点并使用后现代语言和字汇写出来的（“History and Postmodernism,” in Keith Jenkins, ed., *The Postmodern History Reader*, London: Routledge, 1997, p. 257）。这句话似乎到现在还是有效的。所以后现代论至少不可能为中国史研究提供有积极意义的理论依据。

第二，西方的人文社会科学界现在已显然脱出了源远流长的“西方中心论”。他们承认，在全世界范围内，西方不过是众多文明的一支，而且并不具有典型的意义；在西方任何一国之内，也同样存在着种种族群的多元文化，而且少数族群的文化必须和主流文化同样受到尊重。在文明或文化多元并存的新预设之下，研究者首先承认每一文明或文化都是一相对独立的主体，必须各就其内在脉络进行深入的了解。微观史学（microhistory）或地方史研究的兴起以及人类学家所强调的地方性或局部的知识（local knowledge），都与此新预设有关。地方性或局部的知识恰好与自然科学中的普遍性知识形成了鲜明的对照。这一新的转向对于中国人文研究的再出发也提供了新的契机。

整体地看，二十世纪中国人文研究中所显现的西方中

心的取向是相当突出的。1901 年梁启超提出了一个概念,称中国“近世”史,从十九世纪开始,已进入“世界之中国”的阶段(《中国史叙论》,《饮冰室文集》之六)。他将中国史纳入世界史的范围大概是受到日本史学家的影响。当时所谓“世界史”根本便是“以泰西各国为中心点”的历史,这一点梁启超是完全明白的。尽管他深信中国有潜力领导一个“泰东文明”与“泰西”相抗衡,但那是遥远未来的事,眼前则不得不将“近世”中国置于“以泰西为中心”的世界之内。这篇文字可以看作是一个信号,指示中国人文研究也将逐步走上西方中心的取向,因为梁文已正式把西方上古、中古、近代的分期架构引进中国,从此在人文研究上发生了深远的影响。无论我们研究中国文化传统的哪一方面,学术、思想、文学、宗教或艺术,都离不开“史”的向度,至于历史研究的本身便更不用说了。所以史学观念一变,其波动势必及于每一方面。专就我比较熟悉的一般史学而言,“五四”以来的研究者往往不把中国历史当作主体,而心中先有某一家西方史学理论为样本。其实西方理论是根据西方特有的历史经验建构出来的,未必具普遍的有效性。例如“奴隶制是什么时候终结的”、“资本主义是什么时候萌芽的”等等,都是欧洲史上的问题,但却曾惊动过无数史学家在中国史上去寻找答案。且不说中国

与欧洲相去如此之远，不可能统一在同一历史公式之下，即使欧洲诸国也各有历史特性，也不能贸贸然以"西方"两字加以概括。十年前左右，好几位法国史学名家编成了多卷本的《私生活史》和《西方妇女史》，号称代表整个"西方"，便引起了英、德史学家的抗议，因为这些书中的例子都是从法国史中选出来的（见 Richard J. Evans, *In Defence of History*, New York：W. W. Norton, 1999, p. 155）。这恰足说明每一个国家或民族的历史都有它内在发展和变迁的轨迹，因而在史学研究中都必须受到主体的待遇。

今天是中国人文研究摆脱西方中心取向、重新出发的时候了。如果我们真的希望对中国历史和文化传统取得比较客观的认识，首先必须视之为主体，然后再通过它的种种内在线索，进行深入的研究。但这绝不是说，每一文明或文化都只能"自说自话"，不必与其他文明或文化互相比较参证。恰恰相反，今天中国人文研究更需要向外（包括西方）开放。在具体研究的过程中，对于同一或相类的事象在其他文明中的表现方式知道得越多，自己的研究也越能深入。对于西方理论与方法，研究者也仍然应该各就所需，多方吸收。王国维"中西二学，盛则俱盛，衰则俱衰"的话并未失效。但"视西籍为神圣"的心态则必须代之以"他山之石，可以攻错"。胡适在"五四"时期曾提

出过“输入学理”的口号，然而他同时要求我们“把一切学理不看作天经地义，但看作研究问题的参考材料”。这句话还是值得我们参考的。

2003 年 5 月 4 日



环绕着“李约瑟问题”的反思

——陈方正《继承与叛逆——现代科学为何出现于西方》序

我的老朋友陈方正兄费了多年工夫，终于完成了这部巨著:《继承与叛逆——现代科学为何出现于西方》。早在撰写期间方正便已约我为此书写序。虽然我是一个十足的科学门外汉（ignoramus），当时却一诺无辞，大胆地接受了这任务。这不仅仅因为我们之间存在着半个世纪的友谊，更因为本书的主旨涉及了我所关怀的中西文化异同问题。

我最初打算就本书的主题做点独立研究，如稍有所得，则可以和方正的基本论点互相印证。这是我为友人学术著作写序的习惯，虽然比较费力，却也颇有切磋之乐。但不巧得很，现在开始写序恰值病后，我的精力尚未恢复到可以发箧摊书、左右采获的状态，因此原有想法不得不加以修正。在这篇序文中，我希望能陈述两点，以为本书读者之助。第一，阐释本书的性质及其特殊的重要性；第

二,本于孟子"读其书不可不知其人"的原则,对本书作者作简要的介绍。

首先,我必须郑重指出,这是一部出色当行的西方科学与科学思想的发展史。作者从四五百种古今文献中钩玄提要,建构出一部简明流畅的历史叙事,真正达到了深入浅出、举重若轻的境界。但本书的成就和价值则远不止于此。这是因为作者的动机不仅仅在于整理出一部西方科学史,而是以此为阶梯,去探索一个更重大的历史和文化问题,即是本书副题:"现代科学为何出现于西方"。但要澄清这一问题,科学史本身是无能为力的,至少是不足够的;研讨的范围必须从科学史推广到西方思想史与文化史的整体。我相信细心的读者不难发现:本书在科学史叙事的后面不但衬托着一层西方哲学史,而且还隐现着一套西方文化史。

但本书的深度尚不尽于此。"现代科学为何出现于西方"的问题其实是对于另一重大问题的答复:"现代科学为何没有出现于中国"。正如本书"导言"中所显示,这两个问题其实是"李约瑟问题"(the Needham question)的一体之两面:"何以现代科学出现于西方而非中国"。很显然,作者笔下写的是西方科学史,心中关怀的却是科学与中国文化之间的关系;全书的设计和论辩方式也有意无意

地针对着“李约瑟问题”而发。在“导言”与“总结”中，我们清楚地看到，作者对于李约瑟的《中国科学技术史》(*Science and Civilization in China*)以及其他相关论著，不但有深入的理解，而且评论得非常中肯。

现在让我以简化的方式说一说本书作者与李约瑟的分歧所在，然后再表示一点我自己的看法。问题当然要从李约瑟开始。李约瑟至迟在1943年访华时便已坚信：中国的“科学与技术”在十六世纪以前一直是领先西方的，但此后科学在西方突飞猛进，在中国反而停滞不前了。因此他拒绝接受早期中国学人的看法，即科学是西方文化的产物。1975年，我和他在香港中文大学有过一次对谈，至今记忆犹新。我提到冯友兰早年那篇《中国为何没有科学?》的英文文章，他立即说：“冯的问题根本便提错了。中国缺少的不是科学，而是现代科学。”李约瑟以毕生精力，先后纠合了多位专家，终于完成《中国科学技术史》的编写。这当然是二十世纪学术史上的不朽盛业。这部七大卷二十多分册的巨制将中国史上科技发明的辉煌纪录和盘托出，证实了他关于“中国有科学”的论断。

但是，李约瑟虽然为我们提供了无数有关中国科学史的基本事实，却亦未能对自己的问题给予令人满意的答案：“为何中国在科技发展上长期领先西方，而现代科学竟

出现于西方而不是中国?”他在全书最后一册以及其他相关论著中曾试作种种解答,然而往往语焉不详,以至于他的传记作者也不甚信服其说,而评之为“见树不见林”(Simon Winchester, *The Man Who Loved China*, New York: Harper Collins, 2008, p. 260)。这里让我顺便提一下席文(Nathan Sivin)教授的看法。他最近评论李约瑟《中国科学技术史》的“总结”,即第七卷第二分册,曾对“李约瑟问题”表示过下列意见:关于历史上未曾发生的问题,我们恐怕很难找出其原因来,因此我们与其追究“现代科学为何未出现在中国”,不如去研究“现代科学为何出现在西方”(*China Review International*, vol. 12, no. 2 [Fall 2005], p. 300)。如果我的理解不错,那么本书作者与席文的看法可以说是不谋而合。前面指出本书的最大贡献便在于交代了“现代科学为何出现于西方”这一根本问题,而且交代得原原本本,系统分明。可见本书恰恰符合了席文的最高期待。

为什么本书作者在这一基本问题上与李约瑟有分歧,与席文却不谋而合呢?我认为关键便在于彼此对“现代科学”的概念有不同理解。早在1974年,李约瑟便告诉我们:他把“现代科学”看作大海,一切民族和文化在古代和中古所发展出来的“科学”则像众多河流,最后都归宿于

此大海，并且引用了“百川朝宗于海”这一生动成语来比喻此现象。很显然，他将“科学”从文化的整体脉络中抽离了出来，作为一种特殊的事象来处理。不但如此，他基本上认为中国和西方的科学传统走的是同一条路（the same path），今天已汇聚在“现代科学”之中。另一方面，他也指出，席文的见解和他不同，判定中、西“科学”各自“分途”（separate paths）进行。尽管如此，李约瑟还是相信，中国科学的“殊途”并不妨碍将来“同归”于“现代科学”。可知他心中的“现代科学”是普世性的，与民族或文化的独特背景没有很大关系。

本书作者则不但同样相信不同文化中的“科学”各自分途发展，而且还更进一步认为科学研究的传统无不托根于其独特的文化整体之中，因此绝不可能脱离其文化母体而被充分认识。西方科学尤其如此，因为如作者所云，它恰恰是“西方文明大传统最核心的部分”。根据这一基本认识，作者将西方科学传统的特征概括成以下两项：第一，它和“整个西方文明是同步发展，密切结合，无从分割的”。第二，它虽然可以被清楚划分为三个历史阶段，但从古希腊开始，通过中古欧洲吸收伊斯兰科学，到十六世纪以下的现代科学，作为一整套学术体系，它仍然是一脉相承、推陈出新而发展出来的。这两点概括都建立在坚强的

史实之上，而作者识断之精也由此可见。

作者对本书内容的取舍作了一个扼要的说明。他说："本书以数理科学即数学、天文学、物理学等可以量化的科学为主，实际上可以说几乎没有涉及化学、生物学、医学等领域……原因也是众所周知的，那就是：现代科学的出现毫无疑问是通过数理科学即开普勒、伽利略、牛顿等工作获得突破，而且此后三百年的发展显示，现代科学其他部分也莫不以数学和物理学为终极基础。"我必须郑重地提醒读者，这几句话是作者对西方科学传统"探骊得珠"的见道之语，千万不可轻易放过。本书胜义纷披，读者随处可自得之。限于篇幅，这里我只能就西方数理科学的问题稍稍引申作者的论点，然后回到"李约瑟问题"作一结束。

本书在"总结"第一段说，现代科学是"拜一个传统、前后两次革命所赐"，实有画龙点睛之妙。所谓"一个传统"即指从古希腊到现代的自然科学都在同一研究传统之内："现代科学"之出现虽然是由一次突破性的飞跃所导致，但在性质上仍与古希腊科学同条共贯。所谓"两次革命"，指运用精确的数学以量化自然界的研究，天文学和物理学便是其中成绩最为卓著的两个部门。通常我们用"科学革命"一词来指称十六七世纪的一系列重大突破。但作者特别提醒我们：十六七世纪的"科学革命"已是第二次

了，第一次则在古代希腊，即柏拉图接受了毕达哥拉斯教派对于数学的无上重视，在他的“学园”中全力推动数学研究以探求宇宙的奥秘。其中细节见本书第四章，这里毋须赘言。我认为作者这一提示非常重要，因为这一点正是西方科学传统的灵魂所在。而且作者这一说法绝不是向壁虚构，前人也早有见及者，不过没有像作者表达得这样一针见血罢了。例如柯林伍德（R. G. Collingwood）在《自然的观念》（*The Idea of Nature*）一书中便特别提出“自然科学中的毕达哥拉斯革命”（the Pythagorean revolution in natural science）并阐明其何以获得惊人的成功（见 R. G. Collingwood, *The Idea of Nature*, Oxford, 1945, pp. 53－54）。

上面分析作者对于西方科学的特征所作的种种描述，似乎可以用一句话加以概括，即“自然世界研究的数学化”，因为在西方一般相关文献中“数学化”（mathematicization）一词常常是和科学分不开的。甚至在社会科学的领域，经济学因为数学化比较成功，才被承认具有较高的“科学的身份”，而非社会学或政治学所能企及。

西方科学既以“数学化”为其最主要的特征，则它与中国的科学传统自始即分道扬镳。这一巨大差异在中、西数学上便有极清楚的表现，本书“导言”已涉及此点。明末徐光启曾由利玛窦口授译出《几何原本》前六卷，他在

比较中国《九章算术》与西方数学之后指出："其法略同，其义全阙。"本书作者解释这两句话说：

> 中国与西方数学的根本差别，即前者只重程序（即所谓"法"），而不讲究直接、详细、明确的证明（即所谓"义"）……

其实我们也可以换一个角度，说"法"指计算的技术，而"义"则指原理。中国计算技术往往是相应于公私生活中的实际需要而发展起来的，但数学原理则似少有问津者。所以徐光启因《九章算术》而发出"其义全阙"的感叹。我们只要一检其中自《方田》、《粟米》以至《商功》、《均输》、《方程》各章的实例，对此便可了无疑义。不但数学如此，医学亦然，陈寅恪说："中医有见效之药，无可通之理"（见陈寅恪《寒柳堂集》，北京：三联书店，2001，页188），与徐光启的话恰可互相印证。

徐光启虽然如作者所云对西方数学"心悦诚服"，但他是否充分了解数学在西方科学传统（当时方以智称之为"质测之学"）中的至尊地位，则尚待进一步探讨。一般地说，中国学人迟至十九世纪中叶以后才对这一方面获得比较清楚的认识，如冯桂芬（1809 - 1874）与李善兰（1810 -

1882）两人当可为其代表。这是因为他们都研究西方数学而卓有成绩的缘故。冯氏在《校邠庐抗议·采西学议》中明确指出，数学为西学之源头所在，格致诸学皆由此出。李氏则代表当时西方数理在中国的最高水平：他和伟烈亚力（Alexander Wylie，1815－1887）合作，译完《几何原本》其余部分（卷七至十五），于1858年以《续几何原本》的书名刊行；此外还有多种有关数理的译著问世，并已开始翻译牛顿的《自然哲学之数学原理》（定名为《奈端数理》），可惜未能终卷。由于他的造诣最高，为西方在华专家所特别推重，所以清廷设同文馆，聘他为数学总教席，在任共十三年（1869－1882）。李善兰（字壬叔）是一位数学天才，他的朋友王韬（1823－1897）记他的话说：

> 壬叔谓少于算学，若有天授，精而通之，神而明之，可以探天地造化之秘，是最大学问。（见《王韬日记》，北京：中华书局，1987，页69）

这几句话证明他对西方数学与自然科学的关系已有透辟的认识了。但达到这种理解并非易事。王韬虽自称在"西馆十年，于格致之学，略有所闻"，但仍不能接受李氏对"算学"的评价；囿于中国传统的观念，他竟说："算者

六艺之一，不过形而下者耳。”不过与当时一般士大夫相比较，王氏的识见已远为超出。试看下面的故事：

> 清晨，湖南樊吉山来访。吉山名川……甚慕算法天文及谶纬占望之学，以为泰西人素精于此，必有妙授。……予谓之曰：“西人天算，与中华所习术数不同，断不可误会也。”（分别见上引《王韬日记》，页70、75）

可知在绝大多数中国士人心中，西方算学、天文是和谶纬、占星、望气之类的“术数”属于同一范畴的。王韬能立即指出这是“误会”，足见他对西方“格致之学”虽未“入室”，至少已“登堂”了。

从以上所引明、清数学家对于西方数理的认识来看，则中国科学从未走上“数学化”的道路，其事昭然，已无争论的余地。从这一根本分歧出发，让我表示一下对于所谓“李约瑟问题”的看法。

首先必须声明，我对“李约瑟问题”的观点基本上是和作者一致的。作者引了几位西方科学史家对于这个问题的负面评论，我读来并不感觉这是西方中心论的偏见。相反地，把西方科学传统理解为西方文化整体的一个有机

环节,是很有说服力的。另一方面,李约瑟在他的不朽巨构中发掘出无数中国科技史上的重要成就,自然是有目共睹,但这些成就大体上仍不脱徐光启所谓"其义全阙"的特色。这当然是由于中国过去关于技术的发明主要起于实用,往往知其然而不深究其所以然。若与西方相比较,中国许多技术发明的后面,缺少了西方科学史上那种特殊精神,即长期而系统地通过数学化来探求宇宙的奥秘。所以中国史上虽有不少合乎科学原理的技术发明,但并未发展出一套体用兼备的系统科学。李约瑟讨论中国科学思想的进展,特别推重"道家"的贡献(见《中国科学技术史》第二卷)。他似乎不曾注意,庄子既主张"六合之外,圣人存而不论",又表示"吾生也有涯,而知也无涯,以有涯随无涯,殆已"(分别见庄子《齐物论》与《养生主》),这两种态度两千多年来影响士人的求知的取向极大,而适与西方科学精神互相凿枘。如果一定要在中国思想流派中找出一家与西方科学精神最相近的,我个人认为只有程、朱一系"格物致知"的理学足以当之。其中朱熹尤其值得注意,他自记:"某五六岁时,心便烦恼:天体是如何? 外面是何物?"可见他的好奇心最早是从"六合之外"开始的。这样的心理倾向若在西方的文化环境中很容易走上自然科学的路。明、清中国学人用"格物致知"来翻译西方的"科

学”,可以说是顺理成章的事。但理学毕竟是中国文化的结晶,其终极关怀仍落在“六合之内”,也就是“人间世界”的秩序。关于这一点,我已详论之于《朱熹的历史世界》,这里不必涉及。总之,我认为中国没有产生系统的科学,其一部分原因是和中国文化和思想的取向密切相关的。

中西对自然现象的探究既然自始便“道不同,不相为谋”,则所谓“李约瑟问题”只能是一个“假问题”(pseudo-question)。我们可以用“科学”一词指所有关于自然现象的探究。在这一最宽松的定义下,我们当然可以说“西方科学”、“中国科学”。但事实上,中、西这两种“科学”同名而异实;二者并不能用同一标准加以测量或比较,也就是“incommensurable”的。这好像围棋和象棋虽同属于“棋”类,却是完全不同的两套游戏。“李约瑟问题”说:中国的“科学”曾长期领先西方,但十六世纪以后“现代科学”在西方兴起,于是将中国远远抛在后面了。这无异于说,某一围棋手的“棋艺”曾长期领先某一象棋手,但今天后者的“棋艺”突飞猛进,已远远超过前者了。通过“棋”的模拟,我们不必再多说一句话,已可知“李约瑟问题”是根本不能成立的,中、西“科学”之间无从发生“领先”与“落后”的问题。“中国科学”如果沿着自己原有的轨道前进,无论如何加速,也不可能脱胎换骨,最后与以“数学化”为特

征的西方“现代科学”融合成一体。

今天一提及“科学”这一概念,我们立刻想到的必然是西方的现代科学,而不是中国过去的“四大发明”之类。“五四”时代中国知识人热烈欢迎“赛先生”,也正是因为他代表着西方文化的精粹。在这一意义上,中国过去并没有一种系统的学术相当于西方的“科学”并足以与之互较长短。关于这一点,我们只要稍稍检查一下《四库全书总目提要》(以下简称《提要》),问题的症结便无所遁形了。《提要》二百卷,其中只有“子部”的“农家”、“医家”和“天文算法”六卷可以划入“自然科学”的总类之中,但以《提要》而言,这三科不但分量较轻,而且处于中国学术系统的边缘。分析至此,我们必须回顾一下“李约瑟问题”的一个基本预设。前面已指出,李约瑟预设中国传统中的“科学”和西方“现代科学”是同一性质的,不过相比之下远为“落后”而已。所以他才强调,中国传统“科学”最后必然汇合于西方“现代科学”之中,如“百川朝宗于海”一样。这个预设究竟是否站得住呢?如果仅仅空言论辩,问题当然永远得不到答案。但幸而有一种客观的历史事实为我们提供了解答的途径,即西方“现代科学”传入中国以后,它和中国原有的“科学”之间究竟存在着何种关系。这一历史事实得到澄清以后,我们才能对上述的预设有判断的

根据。这是一个大题目，自然无法在此展开讨论。下面我仅引一个有趣的史例为证，便大致足以说明问题了。同治六年(1867)总理衙门决定在同文馆中增设“天文算学馆”，专授天文学和数学。这是西方现代科学正式进入中国教学系统的开始。为了取得更好的效果，主持其事的恭亲王(奕䜣)和文祥最初建议翰林、进士、举人都可以申请入学，读了三年天文、算学之后，即予以“格外优保”的升官机会。但这个计划一提出便遭到以倭仁为首的保守派的激烈反对。保守派所持的理由以下面两点最值得注意：第一，西方的数学、天文学不过是一种“机巧”，甚至可以视之为“异端之术数”，不但不足以“启衰振弱”，甚至有害于“士习人心”。第二，“奉夷为师”，最后必将动摇士大夫的“忠君”意识。以这两点理由为根据，倭仁及其支持者在北京发起了一场运动，阻止科举出身的人报考天文算学馆。他们成功地制造出一种气氛，使士阶层中人深以入同文馆为耻，以致最后总理衙门在奏折中抱怨：“臣衙门遂无复有投考者。”但保守派既不敢公开反对西方天文、数学的引进，那么谁来接受这种教育呢？当时有一位御史提出下面的建议：

止宜责成钦天监衙门考取年少颖悟之天文

生、算学生，送馆学习，俾西法与中法，互相考验。

这条建议恰好涉及西方现代科学和中国本土科学之间的交涉问题，让我稍作分疏。

首先必须指出，保守派对于天文、算学既无知识，也无兴趣。他们之所以提出“钦天监衙门”中的天文生、算学生，只是因为这是唯一以天文、算学为专业的技术人员，地位低下，与科举正途中的“士”相去天壤。他们以“钦天监衙门”的天文、算学代表“中法”，尤其是无知乱道；他们似乎不知道明、清之际天文、算学早已接受了耶稣会教士传来的“西法”。汤若望（Adam Schall von Bell）即是顺治时期的钦天监。换句话说，保守派的建议完全出于贬抑西方天文、数学的动机，即视之为一种技术，不值得“士”阶层中人去浪费时间。所以“西法与中法，互相考验”不过是一句门面语，其中绝无倡导中、西两种“科学”交流之意。

如果从官方设立天文算学馆的角度出发，问题便更清楚了。此馆是在外籍顾问丁韪良（W. A. P. Martin）和赫特（Robert Hart）影响下成立的，赫特并于1866年为馆中聘来了两位欧洲教席。但天文算学馆的范围一直在扩张，除了天文、算学两门外，还增设了物理学、化学、生物学及人体解剖学等；这些西方现代的新兴学科在中国传统的学

术系统中是找不到相应的部门的（中国原有的“物理”一词，与西方的“physics”根本不能混为一谈）。（以上论天文算学馆的创建及其纠纷，详见刘广京《变法的挫折——同治六年同文馆争议》，收在他的《经世思想与新兴企业》，台北：联经，1990，页 403 - 418。）

天文算学馆的建立清楚地告诉我们，中国自始即把西方现代科学当作全新事物而加以吸收。无论是中国主持人或西方顾问都没有考虑到中、西两种“科学”研究的传统应当如何接轨的问题。严格地说，只有明、清之际数学领域中曾发生过所谓“中法”和“西法”的交涉，即《清史稿·畴人一》（卷五〇六）所说：“泰西新法，晚明始入中国，至清而中西荟萃，遂集大成。”但是十九世纪中叶以后传来的现代天文、算学则又远远地超出过去的成绩。例如同文馆的算学总教席李善兰曾与伟烈亚力合作，译了许多有关天文、代数、解析几何等最新的专著；他十分兴奋，对朋友说：

> 当今天算名家，非余而谁？近与伟烈君译成数书，现将竣事。此书一出，海内谈天者必将奉为宗师。李尚之（按：李锐，1769 - 1817）、梅定九（按：梅文鼎，1633 - 1721）恐将瞠乎后矣。（见

前引《王韬日记》，页 109）

这几句私下谈话最能反映出李善兰已完全信服了西方现代的天文学和数学，因此才毫不犹豫地断定有清一代最负盛名的梅、李两人在此一领域中“恐将瞠乎后矣”。李善兰在这里所表明的恰恰是十九世纪中叶以来中国人接受西方现代科学的典型态度：全面拥抱西方最新的天文学和数学，但不再重弹“中法”、“西法”互相“印证”的旧调。换句话说，这是在科学领域中进行最彻底的“西化”。而在这一过程中，中国以往的业绩，包括天文、算学在内，都已处于若有若无的边缘地位。当时士大夫几无不视科学及科技为西方所独擅，因此才有“西学”这一专词的出现，从冯桂芬的《采西学议》到张之洞的“西学为用”都是如此。他们并不认为中国也有一套可以与“西学”分庭抗礼的“科学”遗产。相反地，只有对科学完全无知而又敌视的保守派才会制造出“西学源出中国说”的奇谈怪论。

为了从历史角度加强本书作者对于“李约瑟问题”的质疑，上面我特别借着同文馆设立天文算学馆的例案，来观察西方现代科学传入中国的方式。与十七、十八世纪的情形不同，中国原有的科技成就在西方最新的发现和发明面前已“瞠乎后矣”，因此并未发生多少接引的作用。李

约瑟所想象的“百川朝宗于海”的状况根本未曾出现。十九世纪晚期以来科学在中国的发展史事实上便是西方科学不断移植到中国的过程,从局部一直扩展到全方位。今天中国的科学教育已完全与西方接轨了,在第一流的中国大学中,直接采用西方原作或者译本作为教科书,是很普遍的。在这个明显事实的面前,“李约瑟问题”已失去了存在的根据。

以上是我对于本书学术价值和意义的一些初步体认。限于精力和时间,我只能就一两大关键处稍申所见,以响应作者的孤怀宏识。下面我要把我所认识的作者,他的为人与为学,介绍给读者,稍尽一点知人论世的责任。我的介绍虽然是从老朋友的立场出发,但仍将本于史家直笔之旨,决不作虚词溢美。

我最初认识方正,是由陈伯庄先生(1893－1960)介绍的。伯庄先生是和赵元任、胡适同届(1910)的庚款留美学生。他早年读化学工程,中年以后则转而研究经济学、社会理论、哲学等,因此他曾自比为斯宾塞(Herbert Spencer, 1820－1903),并颇以此自豪。晚年在香港,他广泛阅读西方人文、社会科学的最新名著,并常常邀约青年人和他一起交流读书经验。我便是在这种情况下成了他的一个忘年之交。1959年底他拟定了一个西方名著翻译计

划，到美国来寻求有关作者的合作，哈佛大学是他最重要的一个访问站。他一见面就说：他要介绍一位非常杰出的小朋友给我。这位小朋友便是方正，当时他正在哈佛读本科，大概还不到二十岁。

订交之始，方正在我心中留下的最深刻、最难忘的印象是他一身结合了相反相成的两种气质：一方面他朝气蓬勃，对于人生和学问都抱着高远的向往；另一方面无论在思想或情感上他都已达到了非常成熟的境地，远远超过了他的实际年龄。尽管我们之间相差九岁，但却一见如故，自然而然地成为无话不谈的朋友。伯庄先生为什么那样热心地介绍我们相识，我也完全明白了。

方正早已选定了物理学作专业。但与绝大多数理科少年不同，他对人文学科一直保持着深厚的兴趣。我记得他当时选修了康德知识论的课程，曾多次和我谈到他的理解与心得。此外他知道我比较欣赏柯林伍德的历史哲学，也时时上下其议论。也许是由于家学的关系，他在中国文史方面也具有一定的基础。如果我的记忆不错，明末遗老顾亭林、黄梨洲也曾成为我们的话题之一。总之，方正年甫弱冠而竟能在科学与人文之间取得如此高度的均衡，他的心灵成熟之早，可想而知。但最能表现他的成熟的，则是他学成回香港就业的决定。他很早便和我谈及毕业后

的去留问题。他说,他修完博士学位以后,不拟在美国就业,宁愿回到香港去从事教学与研究。五十年前物理学在美国正盛极一时,工作机会俯拾即是,因此外国学生毕业后留下来的不可胜数,方正却偏偏要赋归去。我问他为什么做出与时风众势适相逆反的决定。他说,他曾经细细考虑过,深感他留在美国不过是赶热闹,但回到香港则可以发挥更大的作用,使最先进的科学有机会在亚洲发芽茁长。他说这话时大概刚刚进研究院,其立身处世之节概与形势判断之明确,于此可见一斑。

我再度与方正聚首已是十几年后的事了。1973 至 1975 年我从哈佛告假两年,回到母校新亚书院工作,方正那时已在中文大学物理系任教。这次共事的机缘才使我对他获得更全面的认识。1974 至 1975 学年,大学在香港政府的压力之下成立了一个"大学改制工作小组",组员十余人,他是其中最年轻的一位。小组每周至少聚会一次,整整持续了一年之久。方正在这一长期讨论中充分展露了多方面的才能和知识。在质询行政各部门首长的过程中,他提出的问题最为锋锐,并且往往一针见血。这说明对于中文大学的现行结构及其运作,他平时早有深刻的观察,因此才胸有成竹。在改制建议方面,他在口头陈词之外还写过几篇内容丰富的备忘录,显示了关于现代大学

理念的睿见。前面说过，少年时期他在科学与人文之间的均衡发展早已使我惊异；现在他刚入中年，却又表现出另一种均衡：即一方面能从事高深的学术研究，另一方面又能承担起学术领导的工作。这也是两种相反相成的气质，相当于西方的所谓 vita contemplativa 和 vita activa，集结于一身更是难上加难。

我自信以上的认识虽不中亦不甚远，而且方正以后的事业发展也印证了我的观察。1977 年香港中文大学改制以后，他成为行政部门重要的领导人之一；他选择了中国文化研究所作为他在中大的最后一片耕耘之地，更充分体现了科学与人文的交流以及研究与领导的合一。

《继承与叛逆》是一部体大思精的著作，我们对于它的作者多认识一分，也许便能对此书的价值与涵义获得更深一层的理解。是为序。

2008 年 12 月 31 日于普林斯顿

《朱熹的思维世界》增订版序

田浩(Hoyt Tillman)在《朱熹的思维世界》出版以后,依然不断精进,继续研究朱熹和南宋以后的儒学发展。这次印行增订版,收入了近年来的新收获,其中最重要的是“朱熹的祈祷文与道统观”和“结语以及感想”两章。在“祈祷文”一章中,他通过朱熹对于孔子的祈祷文以及其他相关的资料,深入研究了朱熹的鬼神观和道统观之间的关系。这确是前人所没有涉及的领域;他不但提出了新的问题,而且扩大了朱学的范围。在“结语”一章中,他则从一个更广阔的历史视域观察朱学在南宋的位置和后世的流变。与本书初版的结语部分相对照,这一章的深度和广度也都大幅度地提升了。

我读了这两章,对作者孜孜不倦的研究精神十分钦佩。孔子说:“吾见其进,未见其止。”这两句话在阅读过程中时时往复胸中。朱熹的“思维世界”本来便是十分广阔而复杂的,经得起古今无数学人的长期探索。因此治朱

学的人特别需要兼备“高明”和“沉潜”两种本领。“高明”,才能见其大而不断开拓这一“思维世界”;“沉潜”,才能继续发掘它的丰富内涵而展示其精微性与复杂性。田浩恰好便是一位能在“高明”与“沉潜”之间保持均衡的学人,这部增订新版便是最有力的见证。

上面已指出,作者论鬼神观与道统观之间的内在关联,为朱熹研究开辟了新园地。我相信将来一定会有其他学人在这一片新园地中继续开拓,因为其中所涉及的问题是很复杂的。作为“祈祷文”汉译本的最早读者之一,我愿意作一个小小的补充并表示一点同声的欣悦。

作者说,朱熹对孔子的祈祷“帮助他增强了他已经完美无缺地获得了孔子所传之‘道’的信心”。作者在这里特别强调朱熹的“自信”的一面,当然是有根据的。朱熹的确深信他所遵循的是孔子求“道”的唯一正途。我想补充的是,朱熹在求“道”的过程中也有“自疑”的一面,同样值得重视。顾宪成(1550-1612)在《刻学蔀通辨序》中说:“朱子岂必尽非,而常自见其非。”(《泾皋藏稿》卷六)这句话则将朱熹的“自疑”精神生动地呈现了出来。朱熹晚年在竹林精舍上写过一副“桃符”(即春联):“道迷前圣统,朋误远方来”(《语类》一〇七“杂记言行”节)。这显然表示:他对自己是不是已全面掌握了“道统”的内涵,仍

存疑问，唯恐误导了远来问学的弟子。他的门人对这副联语大概也印象很深，因此记录了下来。我认为这又是朱熹"自疑"的一种表现，不是故作谦词。朱熹求"道"，自始至终都在"自信"和"自疑"的紧张心理状态下进行，这是他治学的一个主要特征。他临终还在修改《大学·诚意章》，更是明证。

作者在"祈祷文"一章的结尾处，特别强调朱熹的"使命感"，并清楚地指出："在朱熹的思想中，社会政治关怀——理论上的实践——是首要的。"这正是我在《朱熹的历史世界》（允晨，2003）一书中所展开的基本论旨之一。中国史在宋代进入了一个新的阶段，政治、社会、宗教、经济等各方面都发生了重要的变动。"士"阶层乘势跃起，取得了新的政治社会地位。这一阶层中的少数精英（elites）更以政治社会的主体自居，而发展出"以天下为己任"的普遍意识。这便是作者所说的"使命感"。他们的"使命感"主要体现在儒家的整体规划上面，即借"回向三代"之名，全面地重建新秩序。根据"儒者在本朝则美政，在下位则美俗"的古训，他们首先以朝廷为中心，发动全面的政治革新，所以庆历、熙宁变法相继出现。但地方性或局部性的社会、道德秩序的推行也同时展开，故有义庄、族规、乡约、书院的创建。张载"有意于三代之治"，但从朝

廷回到关中之后，立即在本乡以"礼"化"俗"，发生了深远的影响。这为"在下位则美俗"提供了一个具体的事例。无论在朝在野，士的"使命感"在南宋依然十分旺盛，朱熹更是一个最有代表性的典型。他在政治上向往王安石"得君行道"的机遇，所以期待晚年的孝宗可以成为他的神宗，重新掀起一场"大更改"运动。绍熙五年(1194)他立朝四十日便是为了领导朝廷上的理学集团推行改革(即所谓"孝宗末年之政")。但在奉祠禄或外任时他则转而致力于地方上局部秩序的重建，如设立社仓、书院，以及重订吕氏乡约之类。不仅朱熹如此，同时的陆九渊、张栻、吕祖谦等也无不如此。现在本书作者通过"祈祷文"的专题研究，也进一步发现"政治、社会关怀"在朱熹思想中居于"首要的"位置，和我的整体观察恰好可以互相印证，我当然有闻空谷足音的喜悦。

在增订版的"结语"一章中，我很高兴看到作者扩大他的视域，涉及朱熹思想与经济发展之间的关系。我更感谢他肯用相当大的篇幅讨论我的《中国近世宗教伦理与商人精神》(简称《商人精神》)，并澄清了一些评论者的误解。他参考了我在1997年发表的两篇英文论著，因此他的了解更为深入。不过在《商人精神》之后，我又继续研究了明清社会、经济、政治的变迁与儒学新取向之间的互

动。其中较重要的是《现代儒学的回顾与展望》、《士商互动与儒学转向》(收在《现代儒学论》,上海人民出版社,1998,页1-127)和《明代理学与政治文化发微》(见《宋明理学与政治文化》,允晨,2004,页249-332)。这三篇专题研究,事实上在《朱熹的历史世界》和《商人精神》两部书之间进行了一些贯通的工作。举其最要者而言,历史变动把北宋士阶层推上了政治、社会的主体地位,激起了他们"以天下为己任"的使命感。他们因而运用儒学的精神资源,展开了一场大规模而持久的重建秩序的运动。与此同时,佛教的入世转向也与儒学的新发展汇流,更加强了士大夫的使命感。王安石便因为禅宗大师"为众生作什么"这一句话,才决心接受宰相的任命。十五、十六世纪市场经济的兴旺则将商人的社会重要性提升到前所未有的高度。士商合流与互动成为明、清社会史上最引人注目的新现象。

明代商人已发展出一个自足的精神世界,其资源虽多来自儒家,但也同时兼采佛、道二教,三教合一之说大盛于王阳明时代并不是偶然的。但宋儒所开创的整体规划——建立新秩序——在明代又以不同的面貌和方式再度活跃了起来。这是王阳明的重大贡献。本于切身经验,阳明体悟到明代政治生态已不允许他早年所向往的"得君

行道”。但他“行道”的热忱仍沿宋儒一贯而下，所以陈龙正（1585－1645）评其“拔本塞源论”：“直接道统”，“惟欲安天下之民，惟共成天下之治”。他与宋儒最大的分歧在于他完全放弃了“得君”的幻想；相反地，他的说教对象是士、农、工、商各阶层的庶民。所以我称之为“觉民行道”。这是“致良知”之教的社会含义的精要所在。

十六世纪的社会结构因商人的兴起而发生了微妙的变化，这又是阳明的处境与宋儒相异之处。因此他必须在他所构想的新秩序中为这一新兴阶层安排一个适当而相应的位置。他为商人写“墓表”，提出“四民异业而同道”的划时代新说，又承认“虽终日作买卖，不害其为圣为贤”，都可以看作是关于宋以来儒家整体规划的重新调整。事实上，明代商人也主动争取更大的社会承认。他们自信商业的巨大成就也是一种“德业”，甚至可以当得起“创业垂统”的称誉，因此“立功、立德、立言”的“三不朽”不应为政治、学术精英所独占，他们同样有资格分享。这是十六世纪以后商人为自己身后树碑立传的心理动力。我曾称之为“求不朽的焦虑”（immortality anxiety），恰与卡尔文教派所谓“求解救的焦虑”（salvation anxiety）相映成趣，显示出中、西宗教伦理之同中见异。

总之，我在有关朱熹与王阳明的研究中，重点既不在

个别思想家，也不在个别的思想流派。我的焦距毋宁说集中在宋、明两代儒家建立新秩序这一大运动上面。这一思想的运动在历史上发挥过客观的作用，这是有目共睹的。但是我并不认为思想可以片面地强加于社会之上，创造出新秩序。从另一角度观察，儒家整体规划之所以能够形成，正是由于政治、社会、经济各方面的变动为它提供了必要的条件。在实际的历史进程中，思想与社会的变迁往往是交织在一起而互为因果的，无法清楚地划分界限。因此无论是《朱熹的历史世界》或《中国近世宗教伦理与商人精神》，我都不能不尽量打通思想史与其他专史（如政治史、社会史、经济史、宗教史）之间的隔阂。换句话说，我的研究取径并不限于较严格意义的思想史（intellectual history），而毋宁说近于一种广义的文化史（cultural history）。

我为什么要扼要说明我的研究取径呢？这是为了澄清本书作者和我之间的异同。作者的《朱熹的思维世界》和我的《朱熹的历史世界》，书名非常相似，但所处理的问题却相当不同。这也许会引起读者的困惑。我现在可以郑重指出，作者的取径是比较严格意义上的思想史。因此他关心的是南宋不同儒学流派的谱系问题，特别是朱熹的“道学”为什么最后竟取得“道统”正传的地位。但他平视诸家，对朱熹的“霸权”颇致疑问。在纯粹思想史的视域

(perspective)之下,他的注意力自然凝聚在儒学内部的复杂关系上面。他的研究使南宋儒学呈现出一个清晰的面貌,贡献很大。但是我相信,正由于我们的取径有内向与外向之异,我的“历史世界”和他的“思维世界”恰好可以互相补充、互相支持。这两部书之间绝无矛盾与冲突可言。最近何俊著《南宋儒学建构》(上海人民出版社,2004),取径与作者相近,也曾参考了《朱熹的思维世界》。何书翔实而有新见,可资比较。

作者评介我的《商人精神》,也是在他的视域之内进行的,所以他特别指出:陈亮、叶适都为商人与富民说话,而朱熹则采取了相反的立场。两宋为商人与富民辩护的儒者颇不乏其人,朱熹却不在其中(参看叶坦《富国富民论》,北京出版社,1991),这是不可否认的事实。不过从我的视域看,这是另一层次的问题。卡尔文派和稍后的清教派都有不少敌视商人的议论,他们绝不是资本家的代言人。但这并不妨害新教伦理在一个更高层次上为资本主义的兴起提供了精神的资源。我讨论近世中国的宗教伦理——包括儒家伦理——也是在这一层次上展开的。这个例证最可以说明作者和我虽然视域不同,但观察所及则未尝不能各明一义,而莫逆于心。

最近读到泰勒(Charles Taylor)新著 *A Secular Age*(The

Belknap Press of Harvard University Press, 2007),综论1500年至2000年西方思想与社会的"俗世化"为走向现代文明的历程。此书长达八九百页,与他以前的名著*Sources of the Self*:*The Making of the Modern Identity*(Harvard University Press, 1989)适互为表里。他的旧作属于哲学史与思想史研究,新著则由思想史通向宗教、政治、社会诸领域,也可归之于广义文化史的大范畴之内,和我的取径颇有相通之处。此书第一部分论"改革大业"("The Work of Reform")尤使我感到很大的兴趣。根据他的观察,西方自1500年前后,也有一个重建秩序的强烈要求(他称之为"rage for order"),其目的在于提升全社会的文明水平。这一"大改革"(Reform)的要求可以远溯至中古晚期的基督教,但至十六、十七世纪宗教革命时代而汇成巨流。当时有两股最有势力的思潮,殊途同归。其一是从古典哲学传统中发展出来的新斯多葛派(Neo-Stoics),以荷兰思想家利浦修(Justus Lipsius, 1547-1606)为最有影响的领袖;其二则是卡尔文和他的教徒。这两派互有交涉,也互相支援。他们同以建立新秩序为终极目的。所谓"秩序",指一种有纪律的文明社会;纪律只能通过训练而来,所以上起贵族,下至平民,都必须训练到能够自律自制的程度。这两派也各有理想化的古代作为秩序的模范:新

斯多葛派的理想寄托于罗马帝国;卡尔文教派则在《旧约》中所呈现的神圣社会。但两派建立新秩序的领域却不同。利浦修的信徒中颇多政界人士,因此他特别强调政治秩序;他主张君主政体,但君主必须严守道德原则,以公共利益为念。卡尔文派则全力推动道德社群秩序的建立;通过布道,他们教导人人各敬其业,各安其分,并为人服务。总之,新斯多葛派从上而下,卡尔文派则从下而上,同时展开了一场"大改革"的运动;两派汇合,影响遍及于欧洲各地区。

我读了此书"改革大业"的部分,特别是第二章"纪律社会的兴起"("The Rise of the Disciplinary Society"),本来已感到与我所研究的宋、明儒家的整体规划——"回向三代"、重建秩序——有不少惊人的相似处。更使我惊喜交并的是,泰勒竟说:这一"大改革"的雄图"在欧洲史上是前所未有的,不过在中国史上的不同时代似乎也曾出现过可以与之相比的尝试"(comparable attempts, p. 120)。泰勒虽不治中国史,但一定听说过中国史上有不少"改革"(reform)运动,如王安石新法与戊戌维新之类。无论如何,他的敏锐直觉是值得佩服的。如果从儒家观点去概括十七世纪新斯多葛派和卡尔文派"大改革"的意义,我们正不妨说,前者所从事的相当于"得君行道",后者则相当

于“觉民行道”。不过，由于具体的历史状态和条件相异，双方的表现方式、时机以及成就都不一样而各显其文化特色。我称宋、明两代大规模重建秩序的奋斗为“儒家的整体规划”，泰勒也将欧洲十七世纪的“大改革”称之为“the Calvinist or Neo-Stoic programmes”（p. 119）。仅就这一共同点而言，中、欧文化史中确存在着可资比较研究的广阔空间。

泰勒的新著对于我而言，是一个完全意外但却更为清晰的空谷足音。我正好可以借它来说明我自己关于朱熹、王阳明等一系列专题研究的性质。所以再三考虑之后，我决定利用写新序的机会把这点感受表达出来，因为上面提到的“视域”不同的问题，也可以借此获得更进一步的澄清。

最后，我要特别感谢作者的盛情，将这部增订新本献给我。“却之不恭，受之有愧”，我只好用这句老话来回报他。

2008 年 1 月序于普林斯顿

“通古今之变，成一家之言”
——《章学诚的生平与思想》中译本代序

倪德卫(David S. Nivison)先生《章学诚的生平与思想》中译本问世,是清代学术思想史领域中一件值得称道的大事。承校订者邵东方先生的好意,邀我为中译本写一篇序。由于考虑到我和这部书及其作者的种种因缘,我有一种义不容辞的感觉。所以我想趁这个机会介绍一点背景的知识,以为中译本读者理解本书之一助。

章学诚生前虽然声名不彰,但《文史通义》中某些重要观念在他死后不久便已暗中在学术界流传,其中尤以“六经皆史”之说最有吸引力。早期今文学派的龚自珍从“经世”的观点宣扬“六经皆史”的深层涵义,晚清古文学派的章炳麟则用“六经皆史”的命题来摧破廖平、康有为关于孔子“托古改制”的论点。所以到了《国粹学报》时期(1905 - 1911),《文史通义》与《校雠通义》两书早已脍炙人口。同时搜求章氏遗文也蔚成一时风尚。《国粹学报》

上便常常有他的未刊稿。1922 年刘氏嘉业堂本《章氏遗书》是当时网罗得最齐备的一大集结。但此后佚篇仍不断出现,至 1985 年刊行的《章学诚遗书》(北京:文物出版社)始告一段落。新发现的文字往往可以引起我们对于章学诚思想的新理解,所以关于章氏的研究,今后未尝不能有新的突破(参看我的《章学诚文史校雠考论》,收在《论戴震与章学诚》增订版中,台北:东大,1996)。

日本汉学大家内藤虎次郎也是早期收集章氏遗书很有成绩的一人,并本其所得,于 1920 年写成了一篇简要的《章实斋年谱》。两年以后胡适用同一名称出版的专书,便是因为读"内藤谱"而引起的。挟新文化运动和《中国哲学史大纲》的声威,胡适的《年谱》在章学诚研究史上发生了开新纪元的效应。后来的研究虽然越来越深入和成熟,但在不同程度上都受了"胡谱"的影响。倪德卫先生此书也不是例外。所以他说:"如果没有胡适博士著作,我可能不会想要尝试去写作此书。"(中译本,页 404)

八十年来,中国和日本关于章学诚的论文和专书不断出现,在中国文史研究中已成为一支显学。但是相形之下,章学诚在西方汉学界却是很寂寞的。在倪先生之前,只有法国的戴密微(Paul Demiéville,原籍瑞士)先生一人曾深入地研究过章学诚。胡适的《年谱》出版后,戴老

(按:这是海外中国学人对他的尊称)第二年便以书评的形式写了一篇很长的法文介绍,刊载在河内出版的《法兰西远东学院集刊》上,文末还摘译了曾燠《赠章实斋国博》的五言古诗,描写谱主貌寝而学精,极有风趣。这应该是西方读者第一次接触到章学诚其人其学。但戴老治学的范围极其广博,自然不能在一个专题上耗费太多的时间。所以三十多年后,他才再有机会应伦敦大学中国史学会议的邀请,用英文写了一篇《章学诚及其史学》,收在1961年《中国和日本的史学家》论集中。这是他自出手眼的研究心得,倪先生也认为是通论中"最好的"一篇。戴老自己显然很重视这两篇文章,所以都收入了晚年出版的《汉学研究选集》中(Paul Demiéville, *Choix D'etudes Sinologiques, 1921 - 1970*, Leiden: E. J. Brill, 1973)。在倪先生这本书未出版前,西方汉学家研究《章氏遗书》而成绩卓著的,除了戴老之外,我们再也找不到第二位了。仅此一端,《章学诚的生平与思想》在西方汉学界的重要性便不言而喻。

二十世纪五十年代是"中国研究"在美国学术界开始飞腾的关键时刻。这和当时"冷战"下的国际局势有密不可分的关系。所谓"中国研究"主要包括鸦片战争至中共兴起这一阶段的中国近代和现代史,哈佛大学的费正清(John K. Fairbank)则是这一领域的一位主要推动者。但

费正清毕竟是一位史学家，他深知研究中国史不能仅从十九世纪中叶开始，必须逐步向十九世纪以前追溯，至少清代早期和中期是不能置之不问的。在这一意识的主导下，哈佛大学东亚研究中心从创立之始便已将近代以前的中国史包括在它的研究计划之内，梁启超《清代学术概论》的英译本、刘子健先生的《王安石及其新法》、瞿同祖先生的《清代地方政府》等都是在东亚研究中心的支持下，成为哈佛东亚丛书中最早问世的一批，对于所谓“传统中国”研究在美国的推展是发生了作用的。费正清的倡导，功不可没，所以倪德卫先生称他为“中国研究的皇帝”（见 David S. Nivison, “Emperor of Chinese Studies,” *The New York Review of Books*, 29, no. 8 [13 May 1982]；参阅我的《费正清与中国》，收在《中国文化与现代变迁》，台北：三民，1992）。

我特别提及四十多年前的情况，是为了使读者了解：在当时美国的学术氛围中，大家都渴望着对西方入侵以前的中国历史与文化获得深层的认识。倪德卫先生恰在这个时候以十八世纪考证学为背景，研究章学诚的思想，自然受到汉学界同仁的注视和期待。所以他的博士论文——《章学诚的文史思想》——在 1953 年完成之后，立即成为其他中国思想史研究者的重要参考资料。已故的

史华兹(Benjamin I. Schwartz)和列文森(Joseph R. Levenson)两位先生在他们五十年代的论文中都曾引用过这篇未刊的博士论文。《章学诚的生平与思想》迟至1966年才正式出版，上距论文完成已相隔十三年。倪先生治学十分谨严周密，他不肯像很多人一样，两三年内便赶紧把博士论文修改成书。相反地，他重新出发，作种种知识上的准备，并更深入地研究章氏的著作，直到完全成熟的境界才着手重写这部《章学诚的生平与思想》。据他的哲学系同事说：1952至1953年，也就是博士论文撰写的期间，他在哈佛旁听过蒯因(W. V. Quine)的语言哲学课。那正是后者开始构思他的名著《语言与对象》(*Word and Object*, 1960)的初期。后来又多年参加过戴维森(Donald Davidson)的哲学专题研究班，直到后者离开斯坦福大学为止。蒯因和戴维森是美国分析哲学界的两大重镇，倪先生受过这样的训练，他的思想分析能力自然大大地提高了(见Patrick Suppes, "Foreword," in Philip J. Ivanhoe, *Chinese Language, Thought, and Culture: Nivison and His Critics*, Open Court, 1996)。本书"史与道"一章便是有力的见证。1954至1955年他又到日本京都人文科学研究所进修过一年，这是为了继续研究章学诚。几年前我在京都和岛田虔次先生(1917－2000)最后一次晤谈时，他还记得当年和

倪先生讨论过章学诚的问题。这是本书构成的艰苦过程，读者不可不知。（1969 年岛田先生在《历史的理性批判》长文中便引了倪先生《章学诚的生平与思想》中关于章学诚的评价。见岛田虔次《中国思想史の研究》，京都大学学术出版会，2002，页 475。）

比章学诚早生一千七百年的王充说道："知古不知今，谓之陆沉；知今不知古，谓之盲瞽。"（《论衡·谢短》）章氏很欣赏这位同乡先辈的话，《文史通义》中往往引之。巧合得很，倪德卫先生也是一位主张贯通古今的人。前面已指出，美国的"中国研究"是以十九世纪与西方接触以后的中国为研究对象，有时不免失之"盲瞽"。至于十八世纪以上的中国，过去一向属于所谓"汉学"的研究领域，而且起源于十九世纪的欧洲。"汉学"的流弊则往往陷于"陆沉"。在五十年前的美国，这两种研究取向，一古一今，不相闻问。倪先生当时便对这一古今隔绝的学风，深致不满。这一点他在本书的自序中已说得很明白。通过章学诚研究，他希望把"古"和"今"贯通起来。他早年发表的《共产主义伦理与中国传统》一文（1956），可以看作是这一理念的实践。

倪德卫先生毕生致力于中国思想史或哲学史的研究，由章学诚而上溯到王阳明，再从理学而回到先秦儒家的源

头，并旁及于诸子之学。他在这一领域中力求贯通古今，从未停止过，这在他的著作目录中呈现得清清楚楚（见上引 *Chinese Language, Thought, and Culture*，页 342－348，到 1996 年止）。但是从 1970 年代以后，他的研究重点忽然改变了；他的主要兴趣转移到中国古代的天文、历法、年代学和商契、周金。最近二十年来，他发表了许多重要的论文，在“三代研究”中激起了“一波才动万波随”的风浪。对于这一领域，我是十足的门外汉，不配说任何话。就我读到的《西周年代考》（“The Dates of Western Chou”，见《哈佛亚洲研究学报》[*Harvard Journal of Asiatic Studies*]，43:2，1983）和《三代年代学之关键：“今本”〈竹书纪年〉》（邵东方译本，收在台北学生书局《经学研究论丛》第十辑，2002）两篇长文而言，其辨析之周密、推论之细致，仍是他前期研究《章氏遗书》的一贯风格。我没有机会向他求证，但是我相信他后期转入“三代研究”，其中一个原动力依然是追求“贯通古今”的精神。这样一来他的“稽古”才真正到了家；以文字记载的中国史而言，他已是“行到水穷处，坐看云起时”了。

章学诚《答客问上》说：

史之大原，本乎《春秋》，《春秋》之义，昭乎

> 笔削。笔削之义，不仅事具始末，文成规矩已也；以夫子"义则窃取"之旨观之，固将纲纪天人，推明大道。所以通古今之变，而成一家之言者，必有详人之所略，异人之所同，重人之所轻，而忽人之所谨，绳墨之所不可得而拘，类例之所不可得而泥，而后微茫杪忽之际，有以独断于一心；及其书之成也，自然可以参天地而质鬼神，契前修而俟后圣，此家学之所以可贵也。（《文史通义》内篇四）

这是章学诚所向往的史学家的最高境界，上承司马迁"亦欲以究天人之际，通古今之变，成一家之言"而来（《汉书》本传《报任安书》）。倪德卫先生在本书第八章也节引了这一段文字，并于"独断于一心"、"成一家之言"，反复致意。我相信他也必然认同于这一境界。无论如何，他前后两期的著作不但都体现了"微茫杪忽之际，有以独断于一心"的精神，而且也都朝着"通古今之变，成一家之言"的方向努力，这是毫无可疑的。

最后，让我说明：我为什么竟大胆地接受了写这篇序文的任务。我和倪先生相识很迟，第一次见面是1977年7月在美国西岸召开的"十八世纪中国思想史讨论会"上。

会址设在一个海滨胜地(Asilomar),至今记忆犹新。隔了差不多二十年,我们才再有两次晤谈的机会,不过都很匆匆。所以就私人交情说,我绝对没有资格写这篇序。但是倪先生在本书自序中说,他研究章学诚,最初是由洪业(煨莲,1893－1980)先生引入门的,而他的博士论文指导教授之一则是杨联陞(莲生,1914－1990)先生。杨先生恰好也是我的论文导师,他对我的教诲和爱护是我毕生感念不忘的(参看我的《中国文化的海外媒介》一文,收在《犹记风吹水上鳞》,台北:三民,1991)。洪先生和我更有特殊的学术渊源。首先,先父协中公毕业于燕京大学史学系,是洪先生的早期弟子;其次,1949 年秋季,我在燕京大学史学系读过一个学期,我的老师如齐思和、翁独健、聂崇岐三位教授都出自于洪先生门下。所以他是我的“太老师”,我是他的“小门生”。但更重要的是我在哈佛先后十七年间(1955－1962;1966－1977),常常到洪府拜访,有时从下午一直谈到深夜。我从他那里获得了无数为人为学的道理。他晚年专力译注《史通》,因此章学诚也往往是我们的话题之一。1957 年我写了一篇不成熟的《章实斋与柯灵乌的历史思想》,竟得到他老人家的谬许,给我精神上的鼓励很大。这篇文字刊载在香港《自由学人》——一份销行不广而又生命短促的私人刊物上。倪先生在《章学诚的

生平与思想》中居然提到它，使我十分诧异。我猜想是洪先生告诉他的。1980 年洪先生和他的老朋友顾颉刚先生一时俱逝，我写了一篇《顾颉刚、洪业与中国现代史学》，深致悼念，其中也叙述了他晚年寄寓康桥的一些学术活动（收在《史学与传统》，台北：时报文化，1982）。后来陈毓贤（Susan Chan Egan）以洪先生晚年谈话记录为出发点，进一步研究了他的一生事迹，写出了一部很生动、很感人的传记（*A Latterday Confucian: Reminiscences of William Hung [1893 - 1980]*, Harvard, 1987）。洪先生的回忆录同时也如实地反映了一部分中国知识人在二十世纪滔天巨变之中的心路历程，它的史料价值是很高的。

感念旧游，回想到当年在洪、杨两先生门下问学的无穷乐趣，我觉得我和倪先生之间的东西参商顿时化为乌有，毕竟我们先后都在同一精神世界中度过了我们的青年时代。这是我终于不忍过拂邵东方先生请序雅意的最主要的原因。

2003 年 5 月 14 日于普林斯顿

《天禄论丛——北美东亚图书馆员文集》序

这部《天禄论丛》，正如副题所示，是“北美东亚图书馆员文集”。显然出于谦逊的缘故，编者选择了“图书馆员”这一平实的称号来表示他们的专业身份。但据我所知，本书所有的作者都是北美第一流东亚图书馆的主要负责人：他们的正式职位或是“主任”或是“馆长”。作为一个华人群体，他们构成了北美东亚图书馆界的领导阶层。

“图书馆”是现代名称，但它在中国的起源极早。《史记·老子传》记老子为“周守藏室之史”，《索隐》解之曰：“周藏书室之史也。”老子生平事迹一向聚讼纷纭，可以不论。不过这条记载至少说明：太史公父子所见史料中，周代已有国家图书馆，名之为“守藏室”，其负责人则称之为“史”。我们还有理由相信：“守藏室史”的制度在殷代便已存在。不但《尚书·多士》篇有“惟殷先人，有册有典”之说，而且近代在安阳发掘的大批甲骨刻辞也证实这些王室的档案当时有专人管理。再证以三十年前在陕西周原

所发现的周初甲骨文一万七千余片，其中有文王祭祀殷先王的卜辞，则孔子所谓“周因于殷礼”的著名论断，确有坚强的根据。如所测不误，“守藏室”的制度也许是从殷代传衍到周代的。

老子曾为“周守藏室之史”的传说虽不足信，但是也透露了一个重要的历史背景，即战国、秦汉之际学术界已取得共识，掌管国家图书的人必须是当代最受推重的学问家。当时盛传“孔子问礼于老子”，而“礼”则是古代学术的总汇。所以这一传说无意中折射出“守藏室史”的崇高学术地位。

从先秦的传说转移到汉代的历史，“守藏室”制度在中国学术史上的无上重要性便完全显示出来了。汉廷继秦火之后，广收天下遗书，藏之秘府，建立了有史以来规模最大的皇家图书馆。秘府中书籍越积越多，便必然引出整理、分类、校勘等等迫切的需要。这一重大任务顺理成章地落在图书馆负责人的身上。因此成帝河平三年(公元前26年)刘向“领校中秘书”无论就中国图书馆发展史或学术思想史而言，都是一件划时代的大事。他出身宗室，早年便以治《谷梁春秋》著称，宣帝甘露三年(公元前51年)的石渠会议，讨论五经异同，他已参与其盛，年纪还不到三十。所以他五十四岁“领校中秘书”时正是当时最负重望

的经学大师。这一职务如果用现代名称来说，即是国家图书馆馆长兼古籍整理会主任委员。在这一岗位上，他领导着几位专家，进行了书籍分类、文本校订和著录等等一系列的工作。公元前 8 年他逝世之后，“领校中秘书”的任务又由他的儿子刘歆继承了下来。前后经过二十多年的努力，刘向父子不仅建立了一所完备的内府藏书室，而且也奠定了中国学术史研究的基础。后来班固撰《汉书·艺文志》便完全接受了刘氏父子《七略》的分类系统，同时也充分采用了刘向关于文本的校订和提要（即《别录》）。两千年来中国书籍分类与学术源流的研究虽不断推陈出新，但始终未脱离二刘所建立的典范。清代官修《四库全书》和编写《总目提要》便是最后一个规模最大的史例。章学诚在《校雠通义》中特撰《尊刘》篇（内篇第二），认为刘氏父子对于“文史校雠”之学的贡献，绝不逊于许慎、郑玄在经学史上的功绩。

由上面简述可知，中国的藏书系统和学术系统不但是同时开始的，而且也是同步发展的。至少从刘向算起，历代“守藏室史”的职位（无论称之为“图书馆长”或“图书馆员”）都是从最有造诣的学者中选拔出来的。这几乎可以算是中国文化传统的一项特色。我说“几乎”，是因为西方古代也发生过类似的历史现象。例如托勒密（Ptolemy）

王朝的皇家图书馆馆长自始便由第一流经典学者担任:他们大规模地收集希腊文稿,然后加以整理、编目、考订。其中尤以伽里马初(Callimachus,公元前三世纪)贡献最大,他的校订和提要是西方目录学和文献学的开端。伽氏比刘向早两个世纪,但以工作的性质而言,他们可以说是东西互相辉映。不过伽氏所开创的传统在西方时断时续,不像刘向的传统一直延续到清代。

认清了中国文化中这一特殊背景,然后我们才懂得为什么上世纪中叶以来,华人学者竟能在北美东亚图书馆界开一新纪元。美国的"汉学"(或"中国研究")一向落后于欧洲,但二战以后则急起直追,很快地便居于世界领先的地位。其中最主要的关键则是许多第一流大学纷纷加强以至重建其中文藏书,以适应国际形势的新需要。这一新兴的学术动向为寄寓北美的华裔文史学人提供了施展长才的机会。

六十年来北美"汉学"或"中国研究"的突飞猛进,我恰好是一个见证者。我可以很负责地报告,"汉学"或"中国研究"之所以能取得今天的成就,主持各大图书馆东亚部门的华裔学人是最大的功臣。正由于他们建立了完善的支援系统,北美的研究队伍才能迅速地成长起来。这一支援系统并不限于图书的收集、分类、整理等等,而且包括

华裔主持人所提供的关于目录学、版本学以及一般文史方面的知识。这种知识上的点拨往往能对青年研究者发生催化作用,使他们提前进入掌握中心论题的状态。在上世纪五十年代到六十年代,哈佛燕京图书馆首任馆长裘开明先生对于许多博士研究生都曾给予启蒙和指引,这是我亲眼目睹的事。因此 1964 年费正清(John K. Fairbank)和赖世和(Edwin O. Reischauer)特别把他们合写的《东亚:现代的转变》(*East Asia: The Modern Transformation*)献给裘先生,感谢他为美国好几代学人提供了研究的便利。这一献词富于象征意义,可以一般地适用于所有北美东亚图书馆界的华裔主持人。最近读到钱存训先生的自传,我觉得他在芝加哥大学东亚图书馆任上所作出的贡献,和裘先生之于哈佛恰如先河后海相得益彰。裘先生是第一代,钱先生是第二代,而后者通过教学又培养出好几代的人才。

总之,由治学有成的专家来领导图书馆的事业,在中国已有两千年以上的传统。这一传统竟在二十世纪中叶以后移植到北美,并意外地得到发扬光大。《天禄论丛》这部文集的特殊文化意义便在这里:它为这一传统的海外传播提供了最有价值的学术例证。本书作者人人学有专精,写出的论文也篇篇出色当行,读者自可一览无余,用不着我来分别详说了。

承命作序，不敢草率为之，仅就历史背景略作疏通证明。读者察之。

2009年1月25日于普林斯顿



一座没有爆发的火山

——悼亡友张光直

岁暮怀亡友是情感上最承受不起的负担，现在写这篇纪念光直的短文，不禁触绪万端，不知从何说起。今年春间，哈佛大学正式举行了一次规格很高的追悼会，我和许倬云兄都曾应邀在会上发言，倬云回忆光直的大学时代，我则追想和他同在哈佛读研究院时期的一些往事。这篇文字仍然从这一时期开始，所述以我们的私交为限。

光直和我同在 1955 年秋天到哈佛大学，他是人类学系的研究生，我则是哈佛燕京学社的访问学人。这一年，我们的寓所相隔很近，在同一条街（Shepard Street）的斜对面。当时他和台湾大学的董同和先生、高友工兄同住一所公寓。光直也修过董先生中国语言学的课，所以他们是一师二徒的组合，相处极为融洽。光直不但聪慧过人，而且用功的程度更不是常人所能想象。因此我虽偶然在晚间到他们的住处相访，但绝大部分时间都在董先生的房里谈

话，不敢多打扰他。他也有时走过来凑凑热闹，但不到十分钟便回房用功去了。他自律之严，即此可见。第一学期读下来，听说他的各门成绩都是最优等。他在学术上必有辉煌的成就，我们从那时起便已没有一丝一毫的怀疑了。

1956年秋季我也从访问的身份转变为研究生，这才和光直在哈佛有先后六年（1955－1961）的交往。我和他从相识到相知大概经过了两三年的时间。1958年以后他修完了博士课程，进入写论文的阶段，有了较多的自由支配的时间，他便不再像第一学年那样紧张得透不过气来。他和李卉结婚后，有一年（大概是1958－1959年）住在研究生宿舍里。他们两人都热情好客，常常在周末招待一些单身同学。他颇有烹饪功夫，所以偶然也下厨一显身手。这一类的聚会主要是为了纾解学业的压力和排遣旅居的愁闷，所以大家都尽量轻松，打麻将和谈武侠小说是我们的基本消遣。这一年严耕望先生恰好在哈佛访问，也偶然参加我们的聚会。严先生是一位最严肃的学者，从来不看闲书。但在我们的感染之下，竟然也对武侠小说发生了好奇心。临行时，他特别向我借了一部武侠小说为途中的读物。这件事十足反映出我们当时“少年狂”的情况。说起打麻将，也有一件趣闻。1959－1960年李济之先生来哈佛讲学，光直自然要好好招待业师一番。李先生夫妇也好玩

牌，饭后我和光直陪他们打了几圈。我们打牌从不赌钱，输赢只计筹码的多少。这一天光直大败，散局时当然照例一走了之。几天之后，我又碰见了李师母，闲谈中提到了那次搓麻将的事。她老人家说，那天她是大赢家，但光直是穷学生，因此没有算账。我只好对她说明原委，她老人家也不禁为之失笑。我记这些故事是为了透出光直为人的另一面。他的事业心已强到无可再强，但他通情达理，而且富于幽默感。我们相处几十年，见面或通电话时，开场白照例是一些谑而不虐的戏语。所以他有一次说：我们是“开玩笑的关系”（他说的是英文：joking relationship）。

“开玩笑的关系”这句话本身也是开玩笑，我们之间说正经话的时候当然比开玩笑多得多。所以下面我想谈谈他的治学精神。我们不同行，我没有资格对他的学术成就做任何评论。我从他那里捡到了不少关于考古学和人类学的知识。虽然大部分是耳食之学，但究竟有转益多师的收获。他的治学规模很大，对中国文明的起源与特征（特别是与西方文明相对照）要求做整体的掌握，这可以说是他毕生追求的目标。这个目标大概他在台湾大学时期便已坚定地建立了起来，到美国之后他便朝着这个方向努力。恰好五十年代美国考古学翻开了新的一页，当时称

之为“新考古学”。其中最有影响的一支是聚落考古学(settlement archaeology)。经过韦利(Gordon Willey)扩大研究之后,“聚落形态”(settlement pattern)成为考古学家注意的焦点。从聚落形态出发,考古学家可以系统地研究古代社会的经济、政治及社会组织,并对考古学上的所谓“文化”提出功能性的解释。更重要的,对于考古资料中所显现的变迁,聚落形态的研究也可以找出长期内在转化的原因,而不必一定诉诸以前流行的播散或移植的观念。总之,聚落形态强调了文化的整体性和延续性,这正适合光直当年的需要。我记得他在研究生时期便已在美国人类学学报上发表了一篇关于美洲聚落考古学的论文。这是他为了熟悉方法和技术的一种准备工作,后来他写《古代中国考古学》(*The Archaeology of Ancient China*)便运用自如了。

正因为他想根据不断出土的中国考古新资料,重新建构中国文明的起源与变迁,他平时和我讨论的也都是关于掌握古史整体的大问题。在我的记忆中,王国维的《殷周制度论》、傅斯年的《夷夏东西说》、徐旭生的《中国古史的传说时代》,以及亚细亚生产方式,是他当年最爱谈的几个题目。由于他重视中国古代文明的延续性,夏、商、周三代的因革损益也是最吸引他的问题。他非常希望考古发掘

可以证实夏代的历史性，晚年扶病从事早商的发掘工作也是为了要把三代的历史从考古方面推得更早。他虽然有许多持久不变的大见解，但却没有让这些见解变成阻碍知识进步的偏见。他真正做到了“实事求是”四个字。《古代中国考古学》一书随着考古发掘的进展，先后修订了三次，最后第四版是1986年刊布的。每一版几乎都是重新撰写的，他绝不让抽象理论抹杀具体事实。

光直还有组织与办事的才能，无论在什么地方，他都是一股动力，早年在哈佛时期已见端倪。1960－1961年他毕业后，在哈佛人类学系开始教书。像第一年一样，我们又同寓距校园不远的哈佛街，这次则是“对门居”，过街便可相访，过从自然很密。我的寓所有一间较大的客厅，周末晚间常常是学文史的中国同学聚谈之地，光直有空也来参加。五十年代中期我们初到哈佛时，学文史方面的中国学生很少，但经过了四五年，从台湾和香港来的人逐渐增加，这时已有十余人之多。光直觉得我们与其漫无界限地闲谈，不如索性组织一下，变成一个定期讨论会。每次轮流由一个人做专题报告，其余的人听后进行问难和讨论。这个非正式的讨论会先后举行了一二十次，有时大家争辩得面红耳赤，但一点也没有伤和气。五十年代的美国社会是十分平静的，大学校园更是名副其实的“象牙塔”。我

们这一群中国学生当时既没有意识形态的冲突，也没有政治观点的分歧。我们真的相信“象牙塔”里藏着无限的智慧，正等着我们去发掘、吸收和消化。通过讨论会，我们各自把学、思所得具体地呈现出来，确令人胸怀为之一畅。很多年后，我读了英国思想史家伯林（Isaiah Berlin）的感旧录，其中有一篇描写三十年代牛津大学一群青年哲学家定期讨论会的情况。他说，他们那时少年气盛，目无余子，以为这几个人便是哲学世界的中心。他接着又说，现在回想起来，虽深感不免过于轻狂，但年轻时期如果不经历这一集体发狂的阶段，将永远尝不到智性的乐趣。我们这一群受中国文化熏陶的青年人，直接间接，都知道庄子“河伯欣然自喜，以天下之美为尽在己”的寓言，绝不敢像伯林和他的朋友们那样“狂”。然而我们曾在忘情的争论中尝到过智性的乐趣，则并无二致。当时的讲题多已不能复忆，只记得光直讲的是从考古新发现中重建新石器时代的中国史前史。我则不务正业，第一次整理了关于《红楼梦》的新看法，这是十几年后我写《红楼梦的两个世界》的远源。讨论会为此书种下了元胎，否则连胎死腹中也谈不上，更不必说见诸文字了。但光直是这个会的灵魂，若不是他的推动，讨论会根本便不可能出现。

他的推动力在我的生命史上留下了三个清楚的印迹，

我必须借这个机会说出来，作为我们相交四十五年的一个纪念。

第一是他主编《中国文化中的饮食》（*Food in Chinese Culture*）这部书。他在研究生时期便一再提到要和我合作，结合考古学、人类学与史学，最早曾建议合写中国的节日，如中秋、端午之类。但当时各自有更急迫的研究计划在手，此事终无下文。1972 年冬，他忽然从耶鲁打电话给我，很郑重地提议要集合人类学家和史学家，共写一部中国饮食史。那时人类学家如列维·斯特劳斯（Claude Lévi-Strauss）和道格拉斯（Mary Douglas）都有著名的论著问世，寻求“食”的文化意义。恰好他一向研究的商、周礼器与饮食有极密切的关系，青铜器上的“饕餮”图形更对他具有神秘的吸引力。所以这一饮食研究的计划仍是他长期对中国文明起源做整体掌握的一部分。人类学的新潮流不过适逢其会，触动了契机而已。我们经过多次交换意见之后，他坚邀我写汉代一章。我对这个计划十分欣赏，但要我搜集文献与考古资料，写汉代的饮食，我的兴致实在不大。最后我一口答应下来主要是为了和他的交情，同时也算实践了以前关于学术合作的承诺。但那时我已决定了向哈佛告假，回到香港母校新亚书院去服务两年，这也是践十八年前的宿诺。我预计在港期间的行政工作

必定十分忙碌,写汉代饮食章大概只好等到1975年回美以后再说。一般合作写书,拖上三两年是常事,所以我一点也没有紧迫感。谁知我的如意算盘完全打错了。光直这位主编非常人可比,我在1973年7月中刚到香港,他8月间已追踪而至,提醒我不可忘了稿约。第二年春间他大概隔两三个星期便有信来催稿。我有一封回信,其中一句是"食指尚未动"。这是顺手拈来的双关语,虽曾博得他一笑,却未能激发他的慈悲心。我知道逃无可逃,只好在百忙中挤出时间来,还了这笔债。当时我的窘迫,至今记忆犹新。但这是我们唯一的合作成绩,作为友谊的象征,是很可珍惜的。

第二件事是我从哈佛转到耶鲁。我是1966年回到哈佛任教的,至1977年已十一年,早已定居下来,根本没有想到还会移动。光直可以说是我到耶鲁的最大原动力。1976年耶鲁中国史教授芮沃寿(Arthur F. Wright)突然去世,光直便想把我搬过去。他一方面向我重申合作之议,另一方面大概也努力说服了历史系的史景迁(Jonathan Spence),由他出面和我正式接洽。详情在此没有细说的必要,总之,我最后之所以动念,和光直共事合作确是一个重大的诱因。但是我完全不曾想到,就在同时,哈佛人类学系也在积极进行把光直请回来。等到我知道这件事时,

我和耶鲁的商谈差不多已至最后阶段,不便出尔反尔了。我和耶鲁历史系、东亚系的同仁都无深交,光直是我唯一的熟朋友。如果早知道光直可能离开,我大概从头便不会考虑耶鲁的事了。最后我们两人只好同意各自做抉择,结果则是我去他来,移形换位。这是一个巧得不能再巧的阴错阳差,大概只有佛教"缘"之一字可以解释:我们没有共事的缘分。

最后一事则是他推动我访问中国大陆。早在1973年他已参加过一个学术访华团,在大陆访问了一段时期。他们的团体回程经过香港时,光直还打电话要我用车去九龙火车站接他们。他的专业是考古,平时对大陆考古学界的重大成就又深致推挹,他希望多和中国的同行做学术交流,这是天经地义的事。1978年夏天,"美中学术交流委员会"忽然要我担任"汉代研究代表团"的领队,去大陆做一个月的访问,光直也是团员之一。这件事突如其来,我完全没有心理上的准备。这个"交流委员会"事实上是美国官方的组织。我与这个组织素无来往,一个人也不认识。约我做一个普通团员也许还勉强说得过去,承担领队的重任,对我而言,简直是天下奇谈。当然我很快便明白了,这件事完全是光直在后面一手促成的。大概他觉得我对中国大陆太隔膜了,这是使我大开眼界的好机会。我们

的代表团于1978年10月16日从东京直飞北京，先后参观了洛阳、西安、敦煌、兰州、长沙、昆明、成都等地的汉代遗址和出土文物，最后于11月17日从北京启程返美。除了北京之外，这些地方都是我1949年底离开大陆以前所未到过的。我确实开了眼界。此行我又先后会见了俞平伯、钱钟书、唐兰、唐长孺、缪钺诸先生，他们是我心仪已久的学术前辈。我个人的收获是十分丰富的。今天回想起来，我还是对光直感念不已。但是最可怀念的则是在这一个月中，我和光直朝夕相处，无所不谈。在相交四十五年间，我们从来没有在一起说过这么多的话。这次旅程中我还发现了光直内心深藏着另一个精神要素，令我十分惊异。有一次在火车上，他忽然说，他早年一直有一种向往，即如果能为人类、国家或民族做出一件大有贡献的事，而自己炸得粉身碎骨，那才是最痛快不过的。这使我立刻想起闻一多的一番话：

> 我只觉得自己是座没有爆发的火山，烧得我痛，却始终没有能力炸开禁锢我的地壳，放射出光和热来。

光直在表面是十分平静安详的，我完全没有想到他竟有此

"壮怀激烈"的一面。知人真是谈何容易!

光直这句"壮怀激烈"的话时时萦回在我的心中,但并没有深想下去。现在我似乎恍然若有所悟。他的话表示他内心存在着一座"火山",像闻一多一样,这是可以肯定的。但"火山"不过是一个比喻,实质上这是蕴藏在一个人内部的创造力。创造力特别大的人便会感到内在的火山时时要求爆发。光直早年的向往说明他的巨大创造力已在迫不及待地寻找突破的出口。后来的客观环境使他走上了学术的道路,他的全部创造力便发挥在古代研究上面。火山也不必一定要采取一次总爆发的方式才能放射出光和热。我们可以说:他是一座没有爆发的火山,但是他的光和热已永远留在人间。让我用最后这一段话作为怀念亡友的悼词。

2001 年 12 月 30 日于普林斯顿



追忆与唐长孺先生的一次会谈

1978 年 11 月 15 日下午,我在北京故宫博物院拜会了唐长孺先生,谈话一共进行了一小时左右。我得以面承先生之教,这是生平唯一的一次,至今仍记忆犹新。

让我先交代一下这次见面的背景:1978 年 10 月,美国国家科学院组织了一个"汉代研究代表团"访问中国大陆,10 月 16 日到达北京,11 月 17 日再从北京飞回美国,一共在中国访问了三十三天。代表团是 11 月 10 日回到北京的,由于偶然的机缘,我听说唐先生也在北京,因此我提出了会面的要求。通过中国社会科学院的安排,我在离去的前两天终于得到了拜访他的机会。当时我担任了代表团团长的职务,比较忙碌,很少个人单独活动的时间。我在北京期间仅仅主动提出想见见三位学者,唐先生即其中之一(另两位是俞平伯先生和钱钟书先生)。

我的第一个深刻印象是唐先生的高度近视,但当时还不知道他的右眼已失明。其次,唐先生一望即知是一位饱

学之士，很合乎中国传统中所谓“老师宿儒”的典型。但谈话开始后，我很快便警觉到他是一位异常谨慎的人。他只答复我提出的问题，而且必三思而后言，但从头到尾没有主动地问过我任何问题。也许是我过度敏感，我总觉得他多少有些顾忌，唯恐在我这个不速之客的面前失言。因此我说话时也不得不加倍小心，以免为他添上困扰。不过我求见的本意，除了一瞻风采之外，是向他请教纯学术的问题，这一点点拘谨丝毫未影响到谈话的内涵。

事隔二十六年，当时谈论的细节早已忘记了。现在只记得两个纲要：第一，我想知道他对于门阀制度的下限的看法；第二，我想试探他肯不肯与西方学者合作，参加《剑桥中国史》(*Cambridge History of China*)魏晋南北朝卷的写作，即由他择题用中文撰写一章，再译成英文。关于第一个问题，我大致是以他的一篇论文——《门阀的形成及其衰落》(《武汉大学人文科学学报》，1959 年第 8 期，页 1 - 24)——为根据而展开讨论的。我又曾在 1962 年《历史研究》(第 6 期)上读过一篇《唐长孺对门阀制度的新看法》的简略报导。所以我很想知道他的见解在二十年后有没有什么改变。我的整体印象是他在门阀问题上今昔的变化不十分显著。也许 1964 年以后，由于他的工作重点转移到二十四史的标点和吐鲁番文书的整理，他已暂时离

开了两部魏晋南北朝史《论丛》的研究主题。关于第二个问题，我向他解释：日本学者如仁井田陞、池田温的研究成果往往通过西方史学家的译介（如 Denis C. Twitchett）而传播到国际汉学界。因此我也希望他那些丰富而又具原创性的业绩可以跨出国界，变成世界史学界的一个组成部分，并进一步发挥更广大的影响。他对于我的提议虽没有直接应诺，却很诚恳地表示愿意考虑。但我的问题本属假设性质，当然也只能谈到这里为止。从这一讨论中，我得到一个清晰的印象：他完全承认学术研究的全球性。所以在学术思想的空气开放以后，他晚年特别注意"近代中外学人有关论著"（见唐长孺《魏晋南北朝隋唐史三论·后记》，武汉大学出版社，1993）。

在未见唐先生之前，我本来想在个人学术渊源的层次上，和他谈一桩有趣的故事。但最后考虑到也许会使他为难，我终于压住了自己的情感，把话吞下去了。

大概是 1959 年左右，我第一次读到他的《西晋田制试释》（收在《魏晋南北朝史论丛》，北京：三联书店，1959），《晋书·食货志》有下面一句话：

男子一人占田七十亩，女子三十亩。其外，丁男课田五十亩，丁女二十亩。次丁男半之，女

则不课。

唐先生在解释这一段文字时，提到两种意见：一是“传统的”，大致以马端临为主；一是“比较新的”，即以“课田是一种徭役地租”。但在“徭役地租”的大原则下，又出现两种不同看法。现在我只引他关于第一种看法的概述：

> 一、认为占田即授田，课田即包括在占田数内。在服役年龄时男子受田七十亩，其五十亩的收获物为政府所有；女子受田三十亩，二十亩的收获物为政府所有。这样算来一夫占田七十亩，一妇占田三十亩，合计百亩，而其中七十亩为徭役地租，等于一夫一妇授田百亩，与政府三七分租。这种解释的证据是：(一)税率与曹魏屯田制度中对分或四六分之制相近；(二)西晋时傅玄曾经反对佃兵持官牛者官得八分，士得二分，持私牛者及无牛者官得七分，士得三分的办法；(三)前燕慕容皝曾以牧牛借给贫民在苑囿中耕种，规定“公收其八，二分入私”，有牛而无地者“公收其七，三分入私”，他的记室参军封裕认为“魏晋道消之世，犹削百姓不至于七八”，应该像

魏晋一样“持官牛田者官得六分，百姓得四分，私牛而官田者与官中分”。以上三个例证都证明魏晋时期三七分租是极普通的税率，最高可以达到二八，所以百亩之田以七十亩的收获当租在那时候是不足为奇的。（页47－48）

我当时读了这一段概括，立即看出：他所谓“比较新的”意见，即以“课田是一种徭役地租”，其实便是我已故业师钱宾四（穆）先生最早在《国史大纲》中提出的（见第十九章第三节“西晋之户调制与官品占田制”）。吕思勉先生对钱先生新说极为称赏，并推许《国史大纲》中论魏晋至隋唐的田制与税制为“千载只眼”（见钱穆《八十忆双亲师友杂忆合刊》，台北：联经《钱宾四先生全集》本，页53）。所以后来吕先生写《两晋南北朝史》第十九章第三节（“地产不均情形”）即全本《国史大纲》立论，并提出其他证据印证钱先生关于西晋“占田”、“课田”的新说。唐长孺先生所概括的“徭役地租”论便是从钱、吕两书中钩玄提要而成。但由于“钱穆”两个字在当时是不许露面的，因此他也不得不把吕思勉先生的著作一并隐没了。

钱先生早年在常州中学堂曾上过吕诚之先生的课，并且终身以师礼尊之；而唐先生则是诚之先生后期的及门高

弟。因此唐先生最初也接受了钱说，后来才改变了看法。他最后对于"占田"与"课田"的理解大致于下：

> 我以为占田只是空洞的准许人民有权占有法令上所规定的田亩；法令上已经规定贵族、官僚的占田数字，那末也得规定一下平民的占田数字。至于占得到占不到，那是另外一个问题。……课田是督课耕田之意，一般人民自十六岁至六十岁不论你是否自己有田，政府一定要你耕种五十亩（丁女则二十亩），这是所谓"驱民归农"的意思。占田规定七十亩，政府并不要求你全部耕种，但至少要有五十亩不被荒废。（同上，页49－50）

事之难能而巧合也在这里。唐先生的新结论竟又和我的另一位先师完全一致。1946 年杨联陞先生在《晋书食货志译注》的导论中也有专节分别讨论晋代的田制和税制（见 Lien-sheng Yang, "Notes on the Economic History of the Chin Dynasty," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 9, 1946。此文已收入他的 *Studies in Chinese Institutional History*, Harvard University Press, 1961, pp. 119－197）。关于

“占田”、“课田”的问题,杨先生一方面指出日本学者的解释过于狭隘,另一方面则明引钱先生《国史大纲》的新说,而保留了不同的意见。他也将“占田”与“课田”分为两件不同的事:前者指法令允许每一丁男、丁女占有田亩的极限,而不是政府授田的亩数。“课田”则是政府指定丁男、丁女、次丁男必须耕种一定亩数的田,包括公田和私占的田在内。他又引《晋书》卷四七傅玄疏中另一段话来澄清“课田”的确切涵义:

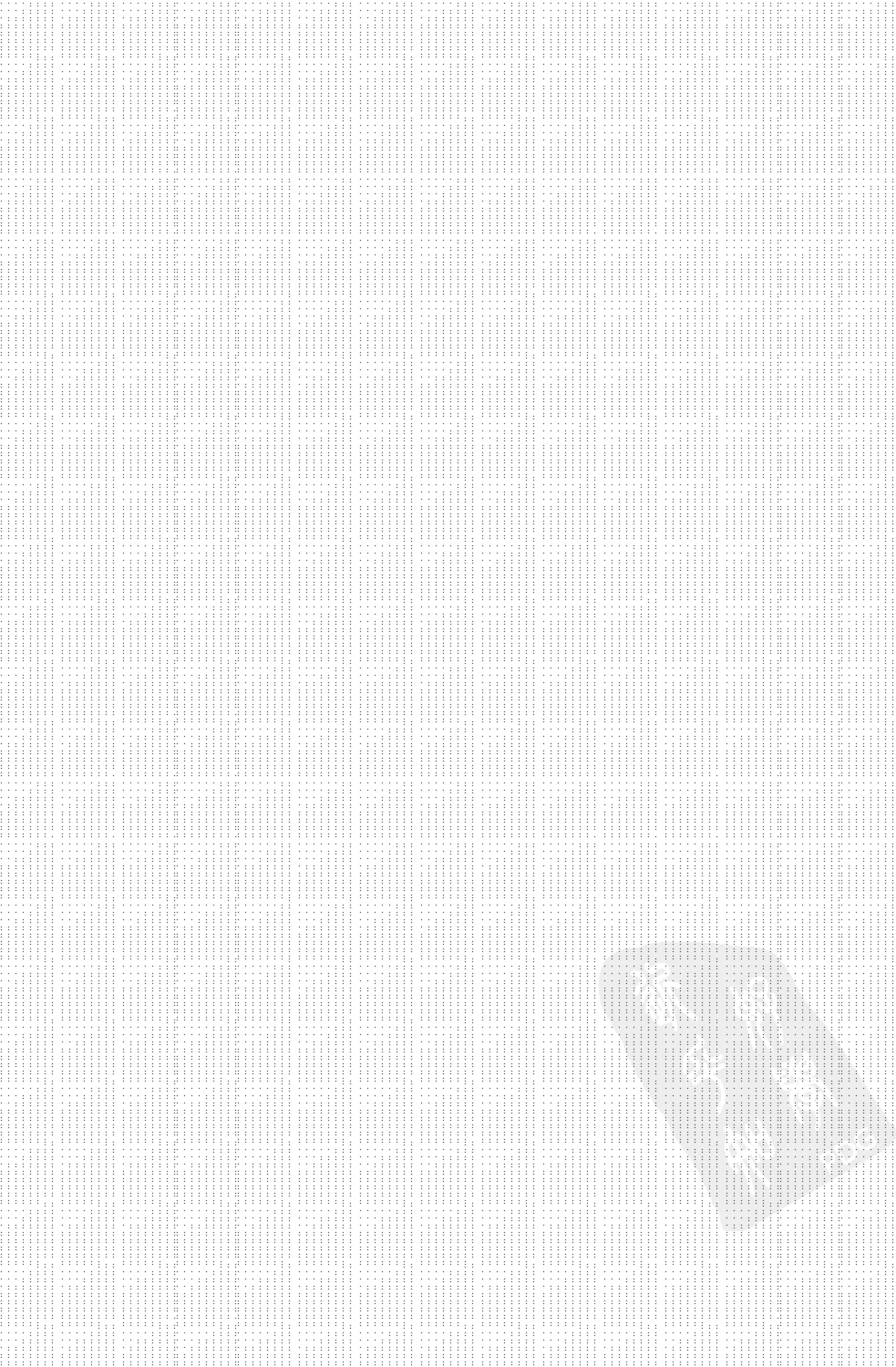
> 近魏初课田,不务多其顷亩,但务修其功力,故白田收至十余斛,水田收数十斛。自顷以来,日增田顷亩之课,而田兵益甚,功不能修理,至亩数斛已还,或不足以偿种。

此段“课田”明指政府指定“兵”(屯田)和民耕种的田亩,也就是唐先生所谓“督课耕田之意”。兼以杨先生将原文译成英文,其涵义更无所遁形。当时唐先生不可能见到西方汉学界的英文论著,所以他们两位在这个问题上确是不谋而合(见 Yang, *Studies*, pp. 135 - 138)。不但如此,唐先生论“户调”与户赀的关系(见《魏晋户调制度及其演变》第二节,《论丛》,页 65 - 73)和杨先生论晋代赋税制一

节也基本一致（见 *Studies*, pp. 140 – 148）。两人同以《初学记》所引《晋故事》的“九品相通”与《魏书·世祖纪上》的“九品混通”互证，企图解决同样的问题，更是巧合到了令人瞠目结舌的地步。当然，这种巧合并不偶然，更不是不可思议。唐、杨两位杰出的史学家属于同一年龄层，也是在同一学术氛围中成长起来的；更重要的，他们研究魏晋南北朝隋唐史都同在陈寅恪先生所开创的“典范”（paradigm）之下开始的。关于这一点，此处不能深谈，姑止于此。

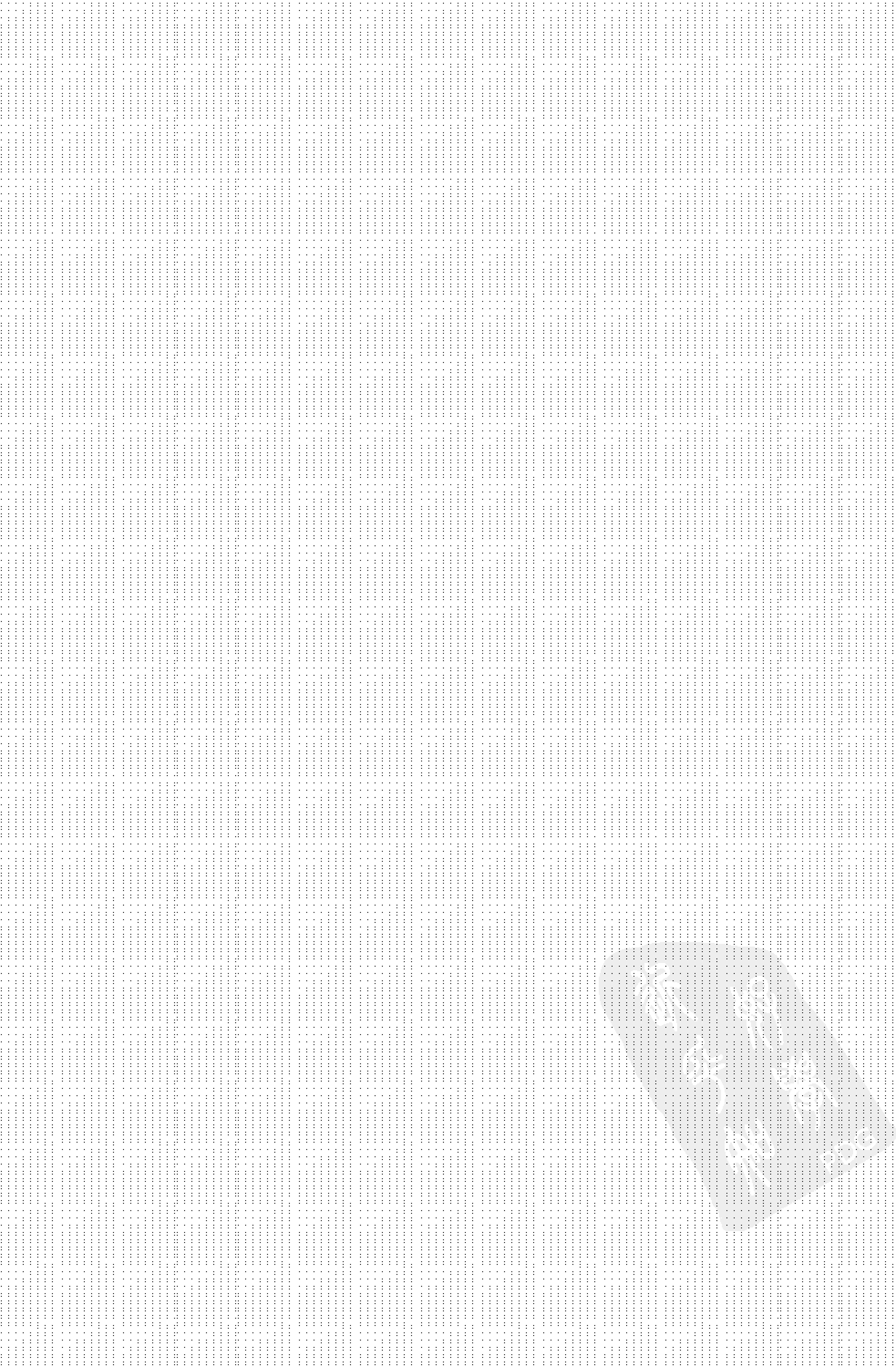
总之，对我而言，唐先生在上述具体的史学问题上，与我的两位先师之间的先后异同，确实构成了现代中国学术史上一段最动人的佳话。1978 年我和唐先生会面时，钱、杨两先生仍然健在，如果我能畅所欲言，将这个故事源源本本地告诉他，我相信一定可以博得他的一笑。但是当时我唯恐提及钱先生会使他受窘，所以在我们交谈的过程中，这个故事虽然自始至终都在我的胸间盘旋着，我却终于没有透露一个字。现在我特别把它写了下来，作为纪念他逝世十周年的献词。

2004 年 9 月 8 日于美国普林斯顿



附录





(1)

「通古今之變，成一家之言」

一 《章學誠的生平與思想》中譯本代序　余英時

倪德衛先生《章學誠的生平與思想》中譯本問世，是清代學術思想史研究中一件值得稱道的大事。我很感謝邵東方先生的好意，要我為中譯本寫一篇序。由於我曾經對章學誠及其著作有過一番研究，我有一種義不容辭的感覺。所以我想借這個機會表示一點我自己的看法，以為中譯本讀者閱讀本書之一助。

章學誠生前聲名不彰，但《文史通義》中某些篇章在他死後不久便已暗中在學術界流傳。其中尤以「六經皆史」之說最有吸引力。早期今文學派的龔自珍便從「經史」的觀點發揮「六經皆史」的涵義，晚清古文學派的章炳麟則運用「六經皆史」的命題來推翻康有為關於孔子「托古改制」的論點。所以到了《國粹學報》時期（一九〇五—一九一一），《文史通義》與《校讎通義》的作者早已[illegible]眾人之知。同時提倡章氏學的[illegible]也搜求一切佚文。《國粹學報》上便有章氏[illegible]文的刊佈。一九二二年劉氏嘉業堂刊本《章氏遺書》[illegible]是章學誠著述的一大結集。但此後佚文仍不斷出現，至一九八五年刊行的《章學誠遺書》（北京：文物出版社）始告一段落。新發現的文字往往可以引證我們對章學誠思想的新

(2)

理解，所以關於寒山的研究，仍很未受到應有的重視。（參看我的〈寒山詩之版本源流〉，收在拙著《論寒山子與寒山詩》增訂版中，[illegible]台北，東大，一九九七年）

日本漢學大師如島田翰、正宗白鳥等早就對寒山詩有深研，很有價值的人，至於我國，則於一九二〇年左右才開始有人注意到寒山的《白話文學史》。[illegible]胡適以後，胡適因同一見解去推崇寒山，但是因為他是有名人物〈詩〉而引起的。於新文化運動和《中國新文學大系》的時候，胡適的《白話》把寒山詩推崇為上[illegible]，引起了大家對寒山的注意。後來的研究都在胡適之後，但大都[illegible]主要同胡適一起提倡了胡《白話》的影響。像鄭振鐸先生也不是例外。所以他說：「如果從來胡適之先生推崇寒山，我們或不會把寒山當作詩人來看了。」（中卷，頁三二〇）

八十多年來，中國和日本關於寒山詩的論文和專書不斷出現，在中國文學研究中已成為一大顯學。但是相形之下，寒山詩在西方讀者中的地位是很突出的。於此先生之前，法國的戴密微（Paul Demiéville，戴密微博士）先生一人無論從……地位研究寒山詩。胡適的《白話》出版後，戴先生（按：……外中國學人對他的尊稱）在二十年代以來寫的研究……[illegible]的法文論著，可載于河內出版的《法國遠東學院學報》[illegible]集刊》上。又于西方講學……[illegible]

[illegible]

[illegible]（Paul Demiéville, CHOIX D'ETUDES SINOLOGIQUES (1921-1970), Leiden: E.J. Brill, 1973）[illegible]

二十世紀五十年代[illegible]「中國研究」在美國[illegible]「中國研究」[illegible]中國[illegible]

[illegible]哈佛大學的費正清（John K. Fairbank）[illegible]

[illegible]

[illegible]「[illegible]」。(見 David S. Nivison, "Emperor of Chinese Studies," The New York Review of Books, 29, no. 8 (13 May 1982).[illegible])

[illegible]

5)

——《章學誠的生平與思想》——書在一九六六年出版後，立即被[illegible]為當時美國的中國思想史研究者的重要著作之一。以哈佛的史華慈(Benjamin I. Schwartz)與柏克萊的列文森(Joseph R. Levenson)[illegible]五十年代的[illegible]

[illegible]。《章學誠的生平與思想》[illegible]一九六七年[illegible]

[illegible]

[illegible]《章學誠的生平與思想》[illegible]

[illegible]一九五三[illegible]一九五四年[illegible]

[illegible]蒯因(W. V. Quine)的[illegible]

[illegible]《字與物》(Word and Object，一九六〇)的[illegible]戴維森(Donald Davidson)的[illegible]

蒯因(一九〇八[illegible])[illegible]

[illegible]。(見 Patrick Suppes, "Foreword," in Philip J. Ivanhoe, ed., Chinese Language, Thought, and Culture, Nivison and His Critics, Open Court, 1996)[illegible]

[illegible]一九四五年[illegible]

⑥

研究所[illegible]一封,[illegible]研究章學誠·戴[illegible]

(一九一七-二〇〇〇)

我在京都和島田虔次先生談過一次,[illegible]時,他[illegible]

[illegible]先生討論的章學誠的問題。[illegible]

[illegible],[illegible]讀者不可不知。

[illegible]王充說過:「知古不知今,謂之陸沉;知今不知古,謂之盲瞽。」(《論衡·謝短》)章學誠[illegible]

[illegible]《文史通義》中[illegible]。[illegible]

[illegible]先生也是一位[illegible]中國古今的人。[illegible]

[illegible]美國的「中國研究」[illegible]十九世紀[illegible]

的中國為研究的對象,[illegible]「盲瞽」。[illegible]

十八世紀以後的中國,[illegible]「陸沉」的研究領域,

而且[illegible]十九世紀的[illegible]。[illegible]

[illegible]「陸沉」的[illegible]「盲瞽」。在五

十年代的美國,[illegible]一直是[illegible]問題。[illegible]

[illegible]

[illegible]〈自序〉中[illegible]說得很明白。[illegible]

「古」和「今」[illegible]起來。他早年[illegible]中

國[illegible](一九五六)[illegible]

[illegible]先生早年致力於中國[illegible]的研究,

[illegible]

的保證，並常存於論語之中。他在這一領域中「溫故而知新」，從
未停止過。我個人對他的著作曾作過一番認真的研讀。
(見其論文集 Chinese Language, Thought, and Culture，一九九六，
一三四八頁到一九九六年止)但是從一九七〇年代以後，他的研究
重點則轉移到了…，他的興趣轉移到中國古代的天文、
曆法、古代史的商、周年代。…近二十年來，他發表
了許多重要的論文，在「三代紀年」中提出了一個
有關的…對於這一領域，我是十分的外行，
不能說任何話。我曾讀過他的《西周年代考》(《香港中文大學中國文化研究所
學報》，一九八四)和《三代年代學之謎：「今本」《竹書紀年》》
(邵東方譯本，收在《經學研究論叢》第十輯，
二〇〇二年)兩篇中文文字，其辨析之周詳，推論之細緻，
仍是他研究《竹書紀年》的一貫風格。我雖
不能完全同意他的推論，但是我相信他引入「三代紀年」，其中
一個原動力依然是出於「溫故知新」的精神。這樣一來，他
的「考古」大業上升到了一個…以文字記載的中國
古代史，他已經行到求真的最高境界了。

倪德衛教授〈溫故知新〉說：

其之大傳本乎《春秋》、《易傳》之三統，論其年…

（8）

之义，不仅事具始末，文成规矩已也。以夫子"义则窃取"之旨观之，固将纲纪天人，推明大道。所以通古今之变，而成一家之言者，必有详人之所略，异人之所同，重人之所轻，而忽人之所谨，绳墨之所不可得而拘，类例之所不能得而泥，而后微茫杪忽之际，有以独断于一心。及其书之成也，自然可以参天地而质鬼神，契前修而俟后圣，此家学之所以可贵也。（《文史通义》内篇四《答客问上》）

这是章学诚对史学的最高理想，上承司马迁"欲以究天人之际，通古今之变，成一家之言"而来。（《汉书》卷六十二《司马迁传》载《报任少卿书》）但章学诚特别看重"一家之言"的独断，因此"独断于一心"、"成一家之言"便成为他的史学的中心观念。我相信他也必然同意这一说法。陈寅恪、钱穆两先生都曾以其一生的学术实践体现了"微茫杪忽之际，有以独断于一心"的精神，而且也都体现了"通古今之变，成一家之言"的史学理想，值得我们效法。

最后，我还要说明一下，我为什么选择章学诚作为这次讲演的主题。我和倪德卫先生相识很早，第一次见面是在一九七七年七月在美国召开的"十八世纪中国思想史讨论会"上，会址在加州阿西罗马（Asilomar），我们

(9)

指教。隔了差不多三十七年，我們才再有面談的機會，不過都很匆匆。所以說到人才培養，我總對他有說不盡的感激和敬。但是從先生在本書一回序中說，他研究西方學說，我都是由[illegible]（[illegible]、一八九三—一九八〇）先生引入門的，而他的[illegible]又是[illegible]（[illegible]、一九〇四—一九九〇）先生。想先生對於的也是我的治學之道啊。他對我的教[illegible]和[illegible]是我[illegible]感念不已的。（參看[illegible]〈中國文化的[illegible]〉一文，收在[illegible]，三民，一九九一年）[illegible]先生是和我有特殊的學術淵源。[illegible]先生[illegible]對於[illegible]，[illegible]一九四九年，我[illegible]一個學期，我的老師[illegible]，[illegible]三位老師都[illegible]先生的門下。所以[illegible]我的「太老師」，我是他的「小門生」。[illegible]我在[illegible]先生[illegible]十七年（一九五五—一九六二，一九六六—一九七七），[illegible]到[illegible]，而[illegible]十一年，[illegible]。我從他那裡[illegible]的[illegible]。他[illegible]，[illegible]。[illegible]也[illegible]我們的[illegible]一。一九五七年我[illegible]〈[illegible]〉，[illegible]的[illegible]，[illegible]大。[illegible]

(10)

[illegible]《自由中国》[illegible]的私人刊物。[illegible]使我十分[illegible]。[illegible]一九八〇年[illegible]

[illegible]

[illegible] Susan Chan Egan、[illegible]

[illegible]。（A Latterday Confucian, Reminiscences of William Hung (1893-1980), Harvard, 1987）[illegible]

[illegible]

[illegible]

二〇〇三年五月十四日于普林斯顿

《〈天禄论丛——北美东亚图书馆员文集〉序》手稿

(2)

以三十七年前在陕西周原所发现的周初甲骨文一万七千余片，其中有文王祭祀殷先王的卜辞，对孔子所谓「周因于殷礼」的著名论断，确有坚强的根据。如所测不误，「守藏室」的制度也许是从殷代传衍到周代的。

老子曾为周「守藏室之史」的传说虽不足信，但是他透露了一个重要的历史背景，即战国、秦、汉之际学术界已取得共识，掌管国家图书的人必须是当代最受推重的学问家。当时盛传「孔子问礼于老子」，而「礼」则是古代学术的总汇。所以这一传说无疑中折射出「守藏室史」的崇高学术地位。

从先秦的传说转移到汉代的历史，「守藏室」制度在中国学术史上的重要性终究完全显示出来了。汉廷继秦火之后，广收天下遗书，藏之秘府，建立了有史以来规模最大的皇家图书馆。秘府中书籍越积越多，终于引出整理、分类、校勘等一切的需要。这一重大任务便理成章地落在图书馆负责人的身上。因此成帝河平三年（公元前二十六年）刘向「领校中秘书」……无论就中国图书馆发展

(3)

就学术思想史而言，都是一件划时代的大事。他出身宗室，早年便以治《谷梁春秋》著称，宣帝甘露三年（公元前五一年）的石渠会议，讨论五经异同，他已参与其盛，并纪述石渠三十。所以他五十四岁「领校中秘书」时，已是当时最负重望的经学大师。这一职务如果用现代名称来说，即是国家图书馆馆长兼古籍整理委员会主任委员。在这一岗位上，他领导着校书专家，进行了书籍分类、文本校订和著录（一系列的）工作。公元前八年他逝世之后，「领校中秘书」的任务又由他的儿子刘歆继承了下来，前后经过二十多年的努力，刘向父子不仅建立了一所完备的内府藏书室，而且也奠定了中国学术史研究的基础。后来班固撰《汉书·艺文志》便完全接受了刘氏父子《七略》的分类系统，同时也充分採用了刘向关于文本的校订和提要（即《别录》）。两千年来中国书籍分类与学术源流的研究虽不断推陈出新，但始终未脱二刘所建立的典范。清代官修的《四库全书总目提要》便是最后一个规模最大的史例。章学诚在《校雠通义》中特撰《宗刘》篇（内篇第二），追尊刘氏父子对于「文史校雠」之学的贡献，绝不

(4)

過於沖積，都是在學術上的貢獻。

由上面的討論可知，中國的藏書目錄和學術思想是同時開始的，而且也是同步發展的。在歷代的國家藏書，除了「學術源流」的觀點（如《漢志》的「國書總目」或「國書總錄」）都是從目錄學者的學術中演進出來的。這可以算是中國文化傳統的一個特色。我說「特殊」是因為西方古代學者[illegible]的觀點。例如在埃及托勒密(Ptolemy)王朝的亞歷山大國書館[illegible]，但他們[illegible]。至於被稱為[illegible]的卡里馬科斯(Callimachus，公元前三世紀)[illegible]，其中[illegible]。

[illegible]

到了[illegible]。

[illegible]中國文化中的一種特殊現象，[illegible]

[illegible]

[illegible]

(5)

的地位。[illegible]

[illegible]

以十八世纪末以来「汉学」或「中国研究」的发展情况，[illegible]「汉学」或「中国研究」[illegible]

[illegible]

[illegible] 费正清（John K. Fairbank）和赖世和（Edwin O. Reischauer）[illegible]《东亚：现代的转变》（《East Asia, The Modern Transformation》）[illegible]

[illegible]

6)

出版了有关国学方面的著作和文章，孙先生也一一加以评论，并加评点，其中有的是第一次、有的是第二次。有些是通过我的个人收藏[illegible]的人才。

[illegible]中国已有的[illegible]的[illegible]。[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]，谨书数言。

二〇〇九年一月二十日 季羡林谨识

编后记

在2008年初秋时节，我从纽约驱车前往余英时先生府上拜谒。这是我自1999年初夏与斯坦福大学倪德卫(David S. Nivison)教授在普林斯顿大学校园会晤余先生后，又一次见到余先生。我借着这次看望的机会，对余先生进行了一次学术采访。尽管余先生在前一段时期贵体欠安，还是对这次访谈作了充分准备。在长达三个多小时的访谈中，余先生对自己治学的经历和经验，娓娓道来，让我这个晚辈学人受益匪浅。访问之后我利用超星公司工作人员所作的录像文字初步记录，将访谈内容整理成文(即本书的第一篇《史学研究经验谈》)。承上海文艺出版社编辑吕晨小姐的好意，建议以此访谈录为基础，进一步选编余先生近几年的相关文字，结集成书。在征得余先生的同意之后，我和吕晨小姐开始策划出版本书。余先生在紧张的研究工作之余，亲自拟定篇目并题签书名。余先生的指导和关切使本书的编辑过程极为顺利。他在11月23

日给吕晨编辑的传真中说："邵先生有《策划后记》我很高兴，请在书面加上'邵东方 编'或'邵东方 策划'字样，以存真，且作纪念。我不写'后记'了，但可自题书名以代替之。"对于余先生的信任和厚爱，晚生铭感五内。

在这里，我还要感谢超星数字图书技术公司总裁史超先生。他专程从中国飞到美国，与我一道前去拜访余先生，对此次采访进行录像；并允许我们将这篇访谈收入此书。广西师范大学出版社编辑韩路民先生协助我整理采访余先生的记录稿，在此我向他表示谢意。斯坦福大学东亚图书馆邸颀女士、杨永红女士、Charles Fosselman 先生和东亚语言文化系解芳女士为本书的编辑复印文稿和扫描照片，多所匡助，谨志忻谢。

本书责任编辑吕晨小姐为此书的体例编排、篇目选择多次与余先生和我本人联系，倾听、接纳我们的建议。她在出版形式上附加多幅余先生及与友人的照片和手迹，颇费心思，让读者不仅可阅读余先生的鸿文巨制，而且能目睹余先生的玉照墨宝。吕晨小姐为此书的出版付出了极大的辛劳，使我甚为感佩。需要在此说明，本书书稿由我和吕晨小姐负责校对质检，如有编校错讹的问题，当由我们承担责任。

本书首篇题名《史学研究经验谈》，即以此篇名为本

书书名。首篇与《综述中国思想史上的四次突破》、《我对中国文化与历史的探索——克鲁格奖获奖致辞》为一组，读者可就其大致了解余先生治史著述的珍贵心得。《"国学"与中国人文研究》、《试论中国人文研究的再出发》则分别于中、西两种背景下梳理人文研究之流变，探讨新时期中国人文研究的前景。其后的四篇序文：《环绕着"李约瑟问题"的反思——陈方正〈继承与叛逆——现代科学为何出现于西方〉序》、《〈朱熹的思维世界〉增订版序》、《"通古今之变，成一家之言"——〈章学诚的生平与思想〉中译本代序》、《〈天禄论丛——北美东亚图书馆员文集〉序》一则可与前文"经验谈"互为参照，二则国内读者对海外汉学界近年的发展所知不多，这组文章正可展现其某些面貌。最后的《一座没有爆发的火山——悼亡友张光直》、《追忆与唐长孺先生的一次会谈》两文，以及前面提及的为倪德卫、陈方正、田浩的著作所撰序言，反映了余先生的学术交游和看重情谊的一个侧面，可作为了解其治学经历的补充。美籍华裔考古学家张光直先生于2001年1月3日去世，本书载录余先生对张先生的怀念文字，作为对张先生逝世十周年的纪念。而2011年适逢中国历史学家唐长孺先生诞辰一百周年，我们收入余先生的这篇回忆文章，以志纪念唐先生百年冥寿。再者，2011年1月17日

是美国汉学家倪德卫教授八十八岁的生日，谨以重刊余先生此序表示对其米寿的祝贺。简言之，以上选文绝大部分为余先生近年的新作，希望读者能够在此互为映照的结构中，得窥余英时先生治史的苦心孤诣。

顺便提及的是，后两篇的序文是在我的请求下，余先生在百忙之中拨冗写下的。尽管余先生的时间非常紧张，加之现在年事已高，但他对后辈学人写序的要求通常是有求必应，并言而有信，尽量满足大家的愿望。然而这也无形中给余先生增添了许多负担。在此，我不仅要向余先生表示深深的谢忱，也请他对我的不情之请加以原宥。

对于余先生的学术成就和人格风范，海内外学林早已有公论，在此不再赘述。孟子曰："五百年必有王者兴，其间必有名世者。"学术史的演变就像社会历史的发展一样，并非能简单地归纳成一种累积式的进化。余先生作为在中国学术史上具有时代意义和发生不朽魅力的学术泰斗之一，是在上个世纪某种特定的政治与文化条件下出现的。尽管近年来国内外的人文学研究在各个领域有了长足发展，"江山代有才人出"，然而产生余先生这一代"师承国学大师、遥领西方汉学"的通儒的学术环境已不可复得。所以我认为像余先生这样的会通古今、融贯中西类型的文史大家，近期内在中国学术界以至海外汉学界无能出

其右者，诚可谓“海外当推独步矣，即在中原亦岂作第二人想乎”！

“高山仰止，景行行止”，吾虽不能往，心向往之。记得十一年前余先生曾抄录孟子之名言及胡适的增句，托我转赠吾友陈宁博士：“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，时髦不能动。”我想这些话也应当是对余先生行谊的最为恰当的写照。最后让我改写前人之语来作为这篇后记的结语：

> 今之儒者，道德文章足以楷模百世、矜式世林者，厥惟以潜山余先生英时教授为最。先生为一代儒林宗硕，通知大义。中国文化之所以倾而未颓，决而未溃，皆先生诸仁人君子心力之为。

是为编后记。

2010年12月1日　邵东方谨识于斯坦福大学